أحمد زكي تفاحة

النفس البشرية

أو

نظرية التناسخ



الشركة العالمية للكتاب
دار الكتاب اللبناني - دار الكتاب العالمي



الشركة العالمية للكتاب ش.م.ل.

طباعة - نشر - توزيع

دار الكتاب اللبناني | مكتبة المدرسة
دار الكتاب العالمي | المركز العربي
دار العالم الاسلامي | دار الكتب الاسلامية
دار الكتاب للجميع | الدار الافريقية العربية

الادارة العامة

الصنائع - مقابل الاذاعة اللبنانية
هاتف ٣٤٩٠٥٥-٣٤٩٣٧٠ - ص ب ٣١٧٦
تلكس LE ٢٢٨٦٥ - برقياً: كتالبنان
بيروت - لبنان

المستودعات
هاتف ٣٥١٤٣٣



١٩٨٧

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على سيدنا ونبيّنا محمد وآله الطاهرين وصحبه المنتجين، وبعد:

إن النفس البشرية قد أولاها الدين الإسلامي عناية وأهمية فائقتين، إذ إن بالنفس كان الإنسان انساناً، فاذا هذبت وأصلحت بالكمالات الإلّهية والتعاليم الربانية سعد صاحبها في كلتا حياتيه، وإذا أهملها وانساق مع شهواته ورغباته وغرائزه وأهوائه شقي في دنياه وآخرته.

ولما كان جوهر النفس (الحياة) من جوهر الله تعالى، لأن الحياة من الحي الأول (الله تبارك وتعالى)، كانت باقية وخالدة غير فانية، ويستحيل كذلك معرفة كنهٰا وحقيقتها، فلذا جاء في الحديث عن الرسول الأعظم محمد (ص): «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

أي من تمكن أن يعرف نفسه، يتمكن أن يعرف ربه، وحيث أن معرفة كنه النفس غير ممكنة، فبالأولى أن تكون معرفة كنه الله خالق كل العوالم غير ممكنة، لأنه إذا كان الإنسان عاجزاً عن معرفة نفسه التي بين جنبيهوالتي بها يفكر وبها يعمل، فهو أعجز عن معرفة الله سبحانه وتعالى.

والجسم مادي مكون من اللحم والشحم والدم، مما يأكله الإنسان ويشربه فهو عرض زائل ولا ينبغي أن يفهم من كلامنا «كون الجسم عرضياً فانياً، جواز إهماله وتعريضه للأمراض والأوساخ، فقد جاء في الحديث الشريف:

النظافة من الايمان وفي آخر : « إن الله يكره العبد القاذورة » الوسخ.

وهل تكون النفس سليمة نشيطة عندما يكون البدن سقيماً مريضاً ؟ كلا ، العقل السليم في الجسم السليم.

إذن إنما نريد من الإنسان أن لا يعنى في جانب منه ويهمل الجانب الآخر ، بل ينبغي أن يعمل لما يصلح دنياه وآخرته ، كما جاء في الحديث الشريف :

« إعمل لدنياك وآخرتك » وفي حديث آخر :

ليس منّا من ترك دنياه لآخرته ولا آخرته لدنياه.

والنفس الإنسانية عندما تنشأ على الكمالات الإلٓهية يعيش صاحبها بصفات ملائكية ، فالناس منه في أمان وخيره مأمول وشره مأمون ، وعندما يهمل تهذيب النفس ، يغدو صاحبها ملهثاً خلف متطلباته الجسدية ، ويصبح كالكلب العقور ، نفسه منه متعبة شقية تعيسة ، والناس منه في ويل وثبور ، شره غير مأمون ، وخيره غير مأمول.

وقد عنيت بالنفس الديانات السماوية وكثير من الفلسفات البشرية ، غير أن الكثير من أتباع هذه الديانات والفلسفات قد انساقوا في بحوثهم عن النفس مع الأهواء ، فلذا اختلفت نظرتهم إلى النفس وتناقضت آراؤهم فيها ، ومن أسخف الأقوال فيها ، القول بتناسخ النفوس أو الأرواح ، حيث يستلزم نكران المعاد الذي هو أصل من أصول الاعتقاد ، وينافى ما جاءت به رسل السماء من القول ببقاء النفس وخلودها وأن لكل جسم نفس أو روح ترجع اليه يوم ينشر الناس للحساب ، ويناقض المنطق وحكم العقل وكل بحث يقوم على العلم لا على الظن والوهم.

ولما وجدت هذا التضارب الكبير والتهافت الكثير في حقيقه النفس وبقائها ، وفي القول بتناسخها في مطالعاتي للكتب ومعاشراتي للأشخاص الذين

يقولون في تناسخ الأرواح من الفرق الباطنية المنتحله للإسلام، صممت النية وعقدت العزم على كتابة هذه الأوراق بما سنح لي به البال وفسح لي به المجال مع تراكم الأعمال والأشغال، راجياً الله عزَّ وجلَّ التوفيق والقبول، وأن يجعل ذلك لنا زاداً في يوم المعاد، إنه خير مسؤول، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

بيروت

أحمد زكي تفاحة

تعاريف

١ ـ تعْريفُ العَقْل
٢ ـ تعْريف الذِهْن
٣ ـ تعْريفُ النفسْ
أ ـ النفسُ النّبَاتية
ب ـ النفسُ الإنسَانيّة
٤ ـ الإنسَان وَالحيَوان
٥ ـ الـرُّوح

١ - تعريف العقل:

- العقل يدرك الصور، بأن يأخذها أخذاً مجرداً عن المادة من كل وجه فيما يصلح أن يقال على الجميع [١].
- العقل يدرك جميع الأشياء، فيلزم أن يكون مفارقاً للمادة لأجل أن يدرك، فانه إن كانت له صورة خاصة (كخصوص أعضاء الحواس) إلى جانب الصورة الغريبة (المدركة) كانت تلك حائلة دون تحقق هذه [٢].

٢ - تعريف الذهن:

- الذهن قوة للنفس تشمل الحواس الظاهرة والباطنة معدة لاكتساب العلوم.
- الذهن هو الاستعداد التام لادراك العلوم والمعارف بالفكر [٣].

٣ - تعريف النفس:

النفس، هي قوة زائدة على الجسم عند ابن سينا ويقسمها بحسب ما يندرج تحتها من أنواع إلى أقسام ثلاثة:

أ - النفس النباتية:

وهي كمال أولي لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتوالد ويربو ويتغذى.

---

(١) إبن سينا النجاة.

(٢) أرسطو كتاب النفس.

(٣) تعريف الجرجاني.

ب ـ النفس الحيوانية:

وهي كمال أولي لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة.

ج ـ النفس الانسانية:

وهي كمال أولي لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية[1] وقد صورت قصيدته العينية رأيه في النفس تفصيلاً.

- وعرّفها أرسطو: أنها كمال طبيعي لجسم طبيعي آلي[2] ويريد بالآلي أنه ذو أعضاء، وأن لكل عضو وظيفة تختص به، وهذا تعريف بالآثار، تماماً، كتعريف البيت بأنه ملجا يحمي من أضرار الرياح والأمطار ويقي من الحر، ويحجز بين أهله وبين أعين النظار. وهذا التعريف من باب شرح اللفظ: سعد إنهُ نبت.

٤ ـ الإنسان والحيوان:

- قال العلماء: إن الحيوان يعيش في اللحظة التي هو فيها ولا ينظر إلى المستقبل ولا يتأثر في سلوكه بأصداء الماضي.
- والحيوان يشارك الإنسان في الاستجابه لمؤاثرات البيئة، ولكنه لا يستطيع أن يستنبط ويستنتج النظريات والنتائج عن الأسباب والمقدمات. كما دلت تجربة العلماء. قال كوهلر في كتابه (ذكاء القردة):

---

(١) النجاة لابن سينا.

(٢) كتاب النفس لأرسطو.

لا يملك الحيوان تصور الماضي ولا المستقبل، وابسط مثال على ذلك، أن القرد، وهو أقرب الحيوانات إلى الإنسان إذا رأى في آن ـ ونظرة واحدة ـ ثمرة معلقة وعصا فانه لا يلبث أن يستعين بالعصا على إنزالها، أما إذا رأى الثمرة أولاً ثم رأى العصا، أو رأى العصا ثم رأى الثمرة فأنه لا يفكر في العصا حين يرى الثمرة، ولا في الثمرة حين يرى العصا، لأن صورة الماضي لا تستقر في ذهنه لحظة فما دونها [1].

وقال بعض اخوان الحيوان: إن الإنسان كالحيوان ولا فرق بينهما، إلا أن هذا يمشي على أربع وذاك يمشي على رجلين، كلا، ثم كلا، إن الإنسان يعلو على الحيوان ويسخره لمصالحه، ويحتج بالمنطق على من ساواه بالحيوان، والحيوان ليس بشيء من ذلك، والحيوان لا علم لديه، ولا هدى ولا كتاب منير [2].

٥ ـ الروح:

ـ قال جماعة من المفسرين: إن الروح شيء استأثر الله به ولم يطّلع عليه أحد من خلقه لقوله تعالى:

يسألونك عن الروح، قل: الروح من أمر ربّي».

ونحن نرى ان العقل والذهن ـ محل التفكير، والتعقل والتصور ـ وأمثالها جوانب من جوانب النفس أو الروح، فالتي ترى وتسمع وتحس وتشم وتلمس وتذوق والتي تخاطب هي النفس أو الروح لا غير، قال تعالى:

﴿يَا أيَّتُها النَفْسُ المُطْمَئِنةِ ارْجَعِي إلى ربكِ رَاضِيَةٍ مرضِيّةٍ، فادْخُلِي في عِبادي وادخُلِي جَنَّتِي﴾.

(١) كتاب مشكلة الإنسان لزكريا ابراهيم.

(٢) فلسفة المبدأ والمعاد ص١٠١.

- وفرق بعضهم بين الروح والنفس من جهات، وجعل السمع والبصر وما اليهما من لوازم الروح، وقوة الغضب والشهوة من لوازم النفس.

اما نحن فنرى الروح والنفس شيئاً واحداً نستعمل اللفظين في معنى واحد، ونعتبر أن العقل والذهن وما اليهما جوانب من جوانب النفس وملكة من ملكاتها المتعددة.

ومحل العقل والتصور الذهني هو الدماغ، كما أن القلب بمنزلة المحرك (موتير) للبدن.



الفلسفة والنفس

ـ الفلسفة والنفس ـ

للنفس أسماء مختلفة، فتسمى روحاً لتوقف حياة البدن عليها، وعقلاً لادراكه المعقولات وقلباً لتقلبه في الخواطر، وقد تستعمل هذه الألفاظ في معان اخرى تعرف بالقرائن.

تعريف النفس:

النفس جوهر مجرد بسيط ملكوتي وهو من جوهر الله ـ كقياس ضياء الشمس من الشمس ـ يستخدمه البدن في حاجاته، فالإنسان نفخة من روح الله وقبضة من طين قال تعالى:

« وَنَفَخْنَا فِيهِ رَوحَنَا » وقال تعالى:

« ولَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَان مِنْ سَلاَلَةٍ مِنْ طِينٍ »

فالإنسان مزيج من روح ومادة.

والنفس ـ في بساطة طبعها وشرف ذاتها ـ المنبثقة عن ذات الله تعالى حاصلة على شيء كثير مما في ذاته تعالى من قوة إدراك وحياة وعلم وقدرة[1].

والنفس باعتبار أن جوهرها من جوهر الله تعالى فاذا فارقت البدن ـ وهو القفص المادي التي حبست فيه ـ الذي جعل محلاً لعملها، انكشف لها ما كان أخفي عنها بواسطة ارتباطها بالمادة بواسطة البدن وتعلقها به بقدرة الله تعالى.

وقد ذهب أفلاطون: إلى أن النفس اذا فارقت البدن بالموت علمت كل ما في العالم ولم يخف عنها خافية ـ وأن ذلك دون علم الله تعالى ـ واستدل على

---

(١) وقد ذهب افلاطون وتابعه بعض فلاسفة المسلمين وجماعة المتصوفة بانها منحدرة منه تعالى الى دنيا التعلقات المادية في قوس نزولي، ناحية بعد ذلك نحو التجرد والارتقاء الى الله تعالى في قوس صعودي وذلك قوله تعالى: « انا لله وانا اليه راجعون »

قوله: بأن كثيراً من الفلاسفة الطاهرين القدماء حينما تجردوا من الدنيا ـ وهم فيها ـ وتهاونوا بالأشياء المحسوسة، وتفردوا بالنظر والبحث عن حقائق الأشياء، انكشف لهم علم الغيب وعلموا بما يخفيه الناس في نفوسهم واطلعوا على سرائر الخلق. ثم ذهب إلى أن من كان غرضه في هذا العالم التلذذ بالمأكل والمشرب المستحيل الى الجيف، وكان غرضه لذة الجماع فلا سبيل لنفسه إلى معرفة الأشياء الشريفة، ولا يمكن الوصول الى التشبه بالباري سبحانه.

هذا الإنكشاف وهم في الدنيا مع تعلق أنفسهم بأبدانهم واتصالها بها، وذلك شريطة تجرد أنفسهم من المادة وعدم انشغالهم بالشهوات البدنية والتفرغ للنظر والبحث فتجاوزت حدود العالم المحسوس الى عالم الحقائق والأسرار ولكن متى فارقت النفس بدنها وانقلبت إلى عالم العقل عالم الديمومة انكشفت لها جميع الحقائق والأسرار دون خفاء أو غموض.

والنفس على رأي أفلاطون وكثير من الفلاسفة القدماء باقية بعد الموت، وهي تصير في عالم العقل فوق الفلك، فتصير في نور الله تعالى، ويعظم شأنها في ملكوته، فينكشف لها حينئذٍ علم كل شيء، وتصير الأشياء كلها بارزة لها، كما هي بارزة لله تعالى، وقد ضرب مثلاً على ذلك اننا ونحن في هذا العالم الدنس قد نرى فيه أشياء كثيرة بضياء الشمس، فكيف اذا تجردت نفوسنا وصارت مطابقة لعالم الديمومة والبقاء، وصارت تنظر بنور الله تعالى، فهي لا محاله ترى بنور الباري كل ظاهر وخفي وتقف على كل سر وعلانية.

وكان أفسفورس يقول: ان النفس اذا كانت وهي مرتبطة بالبدن تاركة للشهوات متطهرة من الأدناس كثيرة للبحث والنظر في معرفة حقائق الأشياء انصقلت صقالة ظاهرة واتحد بها صورة من نور الباري، فحينئذٍ يظهر فيها صور الأشياء المحسوسة، كما يظهر صور خيالات سائر الأشياء المحسوسة في المرآة اذا كانت صقيلة، فهذا قياس النفس، لأن المرآة اذا كانت صدئة لم

يظهر فيها صورة شيء فاذا زال الصدأ ظهرت وتبينت فيها جميع الصور، كذلك النفس العقلية اذا كانت صدئة دنسة كانت على غاية الجهل ولم يظهر فيها صور معلومات، وإذا تطهرت وتهذبت وانصقلت من الأدناس ظهرت فيها حينئذٍ صورة معرفة جميع الأشياء، وعلى حسب جودة صقالتها تكون معرفتها بالأشياء.

والنفس في يقظة دائمة لا تنام، والنوم الذي نشاهده يسيطر على الجسم، فانما هو بسبب ترك استعمال النفس للحواس، وانقباضها كالنفس في ذاته محصورة ليست مجردة مفصولة على حده، ولوكانت النفس تنام لما كان الإنسان اذا رأى في نومه شيئاً ـ يعلم أنه في النوم ولما كان باستطاعة الإنسان أن يميز بين النوم واليقظة.

والنفس اذا بلغت مبلغها في الطهارة والانصقال ترى في النوم العجائب من الأحلام ـ عند نوم الحواس ـ وهي توقف النفس عن أعمالها ـ وخاطبتها الأنفس التي فارقت الأبدان وأفاض عليها الباري من نوره ورحمته، فتلتذ حينئذٍ لذة دائمة فوق كل لذة تكون بالمطعم والمشرب والنكاح والحس، لأن اللذات الحسية دنسة تعقب الأذى والألم، وتلك لذة إلّهية روحانية ملكوتية تعقب الشرف الأعظم والشقي المغرور الجاهل من رضي لنفسه بلذات الحس وكانت هي أكثر أغراضه ومنتهى غايته.

والنفس تجيء في هذا العالم في شبه عابر سبيل وتتخذ من هذا العالم الدنيوي المعبر والجسر تمر عليه، ليس لنا مقام يطول فيه، وانما مقامنا ومستقرنا الذي نتوقع من خلودنا فهو العالم الأعلى الشريف الذي تنتقل اليه نفوسنا بعد الموت حيث يسكن بالأنفس العقلية، حيث تقرب من باريها وتقرب من نوره ورحمته، فهناك خلف الفلك والسموات في عالم العقل تقرب من نور الله ورحمته حيث تتضح لنا رؤيته رؤية عقلية لا حسية، فيفيض علينا

من قدرته وعلمه ما يشبع فضولنا من استجلاء لحقائق الأشياء وأسرارها نتيجة التجرد والسمو الذي أصاب النفس وسلها من ظلمات المتعلقات المادية الحسية، التي انغمست بها تلك النفس الإنسانية في الدار الفانية.

وأفلاطون قال ـ كما قال الفلاسفة القدماء ـ : إن مسكن الأنفس العقلية بعد تجردها هو خلف الفلك في عالم الربوبية، ولكن ليس كل نفس تفارق البدن تصير من ساعتها إلى ذلك المحل الأعلى، لأن بعض النفوس تفارق البدن وفيها دنس وأشياء خبيثة، فمنها ما يصير إلى فلك القمر، فاذا تهذبت ونقيت، ارتفعت الى فلك عطارد، فاذا تهذبت ونقيت ارتفعت الى فلك كوكب أعلى فتقيم في كل فلك مدة من الزمان فاذا صارت الى الفلك الأعلى ونقيت غاية النقاء، وزالت أدناس الحس وخيالاته ارتفعت حينئذٍ إلى عالم العقل، وجازت الفلك إلى أجّل محل وأشرفه وأصبحت لا تخفى عليها خافية، وطابقت نور الباري، وصارت تعلم كل الأشياء قليلها وكثيرها كعلم الإنسان باصبعه الواحدة أو بظفره أو بشعرة من شعره، وصارت الأشياء كلها مكشوفة بارزة لها، وفوّض اليها الباري أشياء من سياسة العالم تلتذ بفعلها والتدبير لها.

وقد ذهب الكندي وجماعة المتصوفة إلى ان النفس جوهرة تنكشف فيها حقائق الأشياء فاذا فارقت البدن المادي تجردت عنه برزت لها الأشياء كافة بوضوح وجلاء.

كما وانه ذهب الكندي وكثير من فلاسفة المسلمين كالغزالي وصدر المتالهين إلى ان النفس تخضع لقانون التطور، فهي اذا اكتملت في الدنيا تلتحق بالعالم الإلّهي عالم العقل حينما تفارق البدن.

واذا لم تكتمل في هذه الدنيا، فان عليها أن تتدرج بعد مفارقتها البدن بمراحل تكميلية متطورة الى أن تبلغ المرتبة القصوى التي تؤهلها للإلتحاق

بالرفيق الأعلى عالم العقل.

وهذه النظرية الفلسفية تتفق والنظرية الفلسفية الحديثة في التطور في بعض النقاط والفارق بين النظريتين أمران:

١ ـ أن النظرية الفلسفية عند فلاسفة المسلمين تتسم بطابع عقلي خاص، وأما النظرية الفلسفية الحديثة فهي تتسم بطابع مادي محض تختص بحقول المعرفة التجريبية.

٢ ـ أن النظرية الفلسفية عند فلاسفة المسلمين تعنى بالأشخاص بصورة معينة في الوقت الذي تعنى النظرية الفلسفية الحديثة بالنوع دون الأشخاص.

ومعنى هذا ان مجال التطور في النظرية الفلسفية عند فلاسفة المسلمين هو أشخاص النفوس وأفرادها وذواتها، فكل نفس تنشأ وتتطور في الرقي حتى تبلغ درجة الكمال العضوي، أما النظرية الفلسفية الحديثة التجريبية فلا تعنى بالنشؤ أو التقدم الشخصي بل تعنى في خصوص النوع[1].

---

(١) يراجع مجلة النجف عدد ٣ سنة ٥ ص٦٧ ـ ٨٢ بحث النفس من رسائل الكندي



قوى النفس وَملكاتهَا الأربع

فائِدَة قوَى النفسُ
أقسَام الوَاهمَة الثَلاثة

قوى النفس وملكاتها

قد ذهب أفلاطون ومن تابعه من الفلاسفة الى أن قوى النفس وملكاتها أربع: عقلية ملكوتية، وغضبية سبعية، وشهوية بهيمية، ووهمية شيطانية.

ـ فالعقلية تدرك حقائق الأشياء وتميز بين الحسن والقبيح والضار والنافع، ومن غلبت قوة النفس العقلية عليه كان أكثر أدبه الفكر ومعرفة الحقائق والبحث عن غوامض العلم، وكان انساناً فاضلاً، والانسان الذي تتغلب قواه النفسية العقلية على قوى النفس الأخرى يكون حكيماً عدلاً جواداً خيّراً يؤثر الحق والجميل.

ـ والغضبية باعثة لأفعال السباع من الغضب والبغضاء والوثوب على الناس بأنواع الأذى.

ـ والشهوية باعثة لأفعال البهائم من لذة البطون والفروج والحرص على الجماع والأكل والشرب.

ـ والوهمية شأنها استنباط وجوه المكر والحيل والتوصل الى الأغراض بالتلبس والخداع.

ومثل اجتماع القوى الأربع في الانسان مثل اجتماع ملك أو حكيم وكلب وخنزير وشيطان في مربط واحد، وكان بينها منازعة، فأيها غلب كان الحكم له وقد يمثل لها بأمثلة أخرى.

ولما كانت قوى النفس متخالفة متنازعة فاذا غلب أحدها ظهر في النفس آثاره ودخلت في عالمه الخاص، ولما كانت القوة العاقلة من سنخ الملائكة،

والواهمة من حزب الأبالسة، والغضب من أفق السباع، والشهوية من عالم البهائم، فاذا غلبت واحدة منها تسمى النفس باسمه وتنسب اليه، فتكون إما ملكاً أو شيطاناً، أو كلباً أو خنزيراً.

ومنشأ التنازع في النفس الانسانية انما هو وجود القوة العاقلة، لأن التدافع انما هو بينها وبين سائر القوى، فليس في نفوس سائر الحيوانات تنازع لفقدانها العاقلة وان اختلفت في نوعية الغلبة، فان الغلبة في الشياطين للواهمة، وفي السباع للغضب، وفي غيرها من الحيوانات للشهوة.

وأما الملائكة فتنحصر قوتها بالعاقلة، فليس فيها سائر القوى، فلا يتحقق فيها تنازع.

والجامع لهذه القوى الأربع هو الانسان، وهو المخصوص من بين المخلوقات بالصفات المتقابلة، ولذا صار قابلاً للخلافة الربانية وقائماً بعمارة المادة والروح، أو المعنى والصورة.

وقد ورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام قوله:

«ان الله خص الملك بالعقل دون الشهوة والغضب وخص الحيوانات بها دونه وشرف الانسان باعطاء الجميع، فان انقادت شهوته وغضبه لعقله صار أفضل من الملائكة لوصوله الى هذه المرتبة مع وجود المنازع والملائكة ليس لهم مزاحم»

ومعنى قوله هذا عليه السلام: أن الانسان مخلوق من عقل وشهوة، والملك مخلوق من عقل بدون شهوة، والحيوان مخلوق من شهوة بلا عقل، فاذا عمل الانسان بمقتضى عقله كان أفضل من الملك لأن الانسان عنده ما يدعوه الى المعصية وهي الشهوة والملك لا داعي له الى المعصية، واذا خالف الانسان عقله وعمل بمقتضى شهواته كان أخس من الحيوان، لأن الحيوان عنده شهوة ولا

عقل معها، وهي تسوقه الى المخالفة، والانسان اذا خالف عقله وانقاد لشهواته كان أخس من الحيوان لأن الانسان معه داع الى الطاعة وهو العقل، والحيوان قد جرد من العقل فلا داعي له الى الطاعة.

فائدة قوى النفس:

والفائدة من وجود القوة الغضبية كسر ثورة الشهوية والشيطانية وقهرهما عند انغمارهما في الخداع والشهوات وإصرارهما عليهما، لأنهما متمردان فلا يطيعان العاقلة بسهولة، بخلاف الغضبية فانهما يطيعانها ويتأدبان بأدبها بسهولة.

والفائدة من وجود القوة الشهوية بقاء البدن و لحفاظ عليه لأنه هو آلة تحصيل كمال النفس.

والفائدة من القوة الوهمية إدراك المعاني الجزئية واستنباط الحيل أو السبل التي يتوصل بها الى المقاصد.

وقد قسموا الواهمة الى ثلاثة أقسام:

أ ـ الواهمة، وشأنها ادراك المعاني الجزئية.

ب ـ الخيال، وشأنه ادراك الصور.

ج ـ المتخيلة، وشأنها التركيب والتفصيل بينهما، وهذه الأقسام للواهمة متباينة، كما وانها مباينة للأقسام الثلاثة الأولى.



قوى النفس الأربع

قوة عقليّة ملكيّة ..
قوة غضبيَّة سَبعيّة .
قوة شهويّة بهيميَّة .
قوة شيطانيّة بهيميَّة .



للنفس قوى أربع: قوة عقلية ملكية، وقوة غضبية سبعية، وقوة شهوية بهيمية، وقوة وهمية شيطانية.

الأولى: شأنها إدراك حقائق الأمور، والتمييز بين الخيرات والشرور، والأمر بالأفعال الجميلة والنهي عن الصفات الذميمة.

الثانية: موجبة لصدور أفعال السباع من الغضب والبغضاء والتوثب على الناس بأنواع الأذى.

الثالثة: لا يصدر عنها الآ أفعال البهائم من عبودية الفرج والبطن والحرص على الجماع والأكل.

الرابعة: شأنها استنباط وجوه المكر والحيل والتوصل الى الأغراض بالتلبس والخدع.

فوائد قوى النفس الأربع

الفائدة في وجود القوة الشهوية، بقاء البدن (والنوع الانساني وإنجاب النسل) الذي هو آلة تحصيل كمال النفس.

والفائدة في وجود القوة الغضبية، أن يكسر ثورة الشهوية والشيطانية ويقهرهما عند انغمارهما في الخداع والشهوات وإصرارهما عليهما، لأنهما لتمردهما لا تطيعان العاقلة بسهولة، بخلاف الغضبية، فانهما تطيعانها وتتأدبان بتأديبها بسهولة.

والفائدة في القوة الوهمية إدراك المعاني الجزئية واستنباط الحيل والدقائق التي يتوصل بها الى المقاصد الصحيحة.

وبيان ذلك أن الواهمة والخيال والمتخيلة، ثلاث قوى متباينة للقوى الثلاث الأول[1]، وشأن الأولى إدراك المعاني الجزئية، وشان الثانية إدراك الصور، وشأن الثالثة التركيب والتفصيل بينهما، وكل من مدركاتها إما مطابق للواقع، أو مخترع من عند أنفسها من غير تحقق له في نفس الأمر أيضاً، وإما في مقتضيات العقل والشريعة، ومن الوسائل الى المقاصد الصحيحة، أو من دواعي الشيطان وما يقتضيه الغضب والشهوة، وعلى الأول يكون وجودها خيراً وكمالاً، وإن كان وجودها على الثاني شرّاً وفساداً، والحال في جميع القوى كذلك.

هذا وقيل: ما ورد في القرآن من النفس المطمئنة واللوامة والأمارة بالسوء، إشارة الى القوى الثلاث، أعني العاقلة، والسبعية، والبهيمية.

والحق أنها أوصاف ثلاثة للنفس بحسب اختلاف أحوالها، فاذا غلبت قوتها العاقلة على الثلاث الأخر، وصارت منقادة لها مقهورة منها وزال اضطرابها الحاصل من مدافعتها سميت (مطمئنة)، لكونها حينئذ تحت الأوامر والنواهي، وميلها الى ملاءمتها التي تقتضي جبلتها، واذا لم تتم غلبتها وكان بينها تنازع وتدافع، وكلما صارت مغلوبة عنها بارتكاب المعاصي حصل للنفس لوم وندامة فسميت (لوامة)، وإذا صارت مغلوبة منها مذعنة لها من دون دفاع سميت (أمارة بالسوء) لأنه لما اضمحلت قوتها العاقلة وأذعنت للقوى الشيطانية من دون مدافعة فكأنما هي الآمرة بالسوء.

---

(١) العقلية والغضبية والشهوية.

(٢) جامع السعادات ج ١ ص ٢٩ - ٣٠.

أجناس الفضائل أربعة :

١ـ الحكمة .
٢ـ العفة .
٣ـ الشجاعة .
٤ـ العدالة .



إن النفس لما كانت ذات قوى أربع: العاقلة، والعاملة (الوهمية)، والشهوية، والغضبية، فان كانت حركاتها على وجه الاعتدال، وكانت الثلاث الأخيرة مطيعة للأولى، واقتصرت من الأفعال على ما تعين لها، حصلت أولاً فضائل ثلاثاً، هي: الحكمة، والعفة، والشجاعة، ثم حصل من حصولها المترتب على تسالم القوى الأربع، وانقهار الثلاث تحت الأولى حالة متشابهة هي كمال القوى الأربع وتمامها، وهي العدالة، وعلى هذا لا تكون العدالة كمالاً للقوة العملية فقط، بل تكون كمالاً للقوى بأسرها.

وعلى هذا تكون أجناس الفضائل أربعة:

١ - الحكمة: وهي معرفة حقائق الموجودات على ما هي عليه. والموجودات إن لم يكن وجودها بقدرتنا واختيارنا فالعلم المتعلق بها هو الحكمة النظرية، (أو العقل النظري)، وان كان وجودها بقدرتنا واختيارنا فالعلم المتعلق بها هو الحكمة العملية (أو العقل العملي).

٢ - العفة: وهي انقياد القوة الشهوية للعاقلة فيما تأمرها به وتنهاها عنه ،حتى تكتسب الحرية، وتتخلص عن أسر عبودية الهوى.

٣ - الشجاعة: وهي إطاعه القوة الغضبية للعاقلة في الإقدام على الأمور الهائلة، وعدم اضطرابها بالخوض فيما يقتضيه رأيها حتى يكون فعلها ممدوحاً، وصدها محموداً.

٤ - العدالة: وهي ائتلاف جميع القوى واتفاقها على امتثالها للعاقلة، بحيث يرتفع التخالف والتجاذب، وتحصل منها فضيلته المختصة به. ولا ريب في أن اتفاق جميع القوى وائتلافها هو كمال لجميعها لا للقوة العملية فقط

اللهم الا أن يقال: الائتلاف إنما يتحقق باستعمال كل من القوى على الوجه اللائق، واستعمال كل قوة ولو كانت قوة نظرية انما يكون من القوة العملية، وان شأنها تصريف القوى في المحال اللائقة على وجه الاعتدال، وبدونها لا يتحقق صدور فعل عن قوة[1].

(١) جامع السعادات ج ١ ص ٥١ ـ ٥٢.

أَجْنَاسُ الرّذائِل وَأنواعهَا

قد يظهر مما ذكر أنه بازاء كل فضيلة رذائل غير متناهية من طرفي الإفراط والتفريط، وليس لكل منها اسم معين، ولا يمكن عد الجميع، وليس على صاحب الصناعة حصر مثلها، لأن وظيفته بيان الأصول والقوانين الكلية لا إحصاء الأعداد الجزئية.

والقانون اللازم بيانه هو أن الانحراف عن الوسط إما إلى طرف الإفراط أو الى طرف التفريط، فيكون بإزاء كل فضيلة جنسان من الرذيلة، ولما كانت أجناس الفضائل أربعة، فتكون أجناس الرذائل ثمانية:

١ و ٢ ـ اثنان بإزاء الحكمة: الجربزة والبله، والأول في طرف الإفراط، وهو استعمال الفكر في ما لا ينبغي، أو في الزائد عما ينبغي. والثاني في طرف التفريط، وهو تعطيل القوة الفكرية وعدم استعمالها في ما ينبغي أو في أقل منه.

والأولى أن يعبر عنها بالسفسطة، أي الحكمة المموهة، والجهل أي البسيط منه، لأن حقيقة الحكمة هو العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، وهو موقوف على اعتدال القوة العاقلة، فاذا حصلت له حدة خارجة عن الاعتدال، يخرج عن الحد اللائق، ويستخرج أموراً دقيقة غير مطابقة للواقع.

والعلم بهذه الأمور هو ضد الحكمة من طرف الإفراط، واذا حصلت لها بلادة لا ينتقل الى شيء، فلا يحصل لها العلم بالحقائق وهذا هو الجهل، وهو ضده من طرف التفريط.

٣ و ٤ ـ واثنان بازاء الشجاعة: التهور، والجبن.

والأول في طرف الإفراط، وهو الإقدام على ما ينبغي الحذر منه، والثاني في طرف التفريط، وهو الحذر عما ينبغي الاقدام عليه.

٥ و ٦ ـ واثنان بازاء العفة، وهما: الشره والخمود.
والأول في طرف الإفراط، وهو الانهماك في الملذات الشهوية على ما لا يحسن شرعاً وعقلاً، والثاني في طرف التفريط، وهو سكون النفس عن طلب ما هو ضروري للبدن.

٧ و ٨ ـ واثنان بازاء العدالة، وهما: الظلم والانظلام.
والأول في طرف الإفراط، وهو التصرف في حقوق الناس وأموالهم بدون حق، والثاني في طرف التفريط، وهو تمكين الظالم من الظلم عليه، وانقياده له فيما يريده من الجبر والتعدي على سبيل المذلة [١].

---

(١) جامع السعادات ج ١ ص ٦٤ ـ ٦٥.

أجناسُ الرذائِل أربَعَة
وَتحقيق الوسَط وَالأطراف

تنبيه



لا ريب في أنه بإزاء كل فضيلة رذيلة هي ضدها، ولما عرفت أن اجناس الفضائل أربعة، فأجناس الرذائل أيضاً في بادىء النظر أربعة:

الجهل، وهو ضد الحكمة.

الجبن، وهو ضد الشجاعة.

الشره، وهو ضد العفه.

الجور، وهو ضد العدالة.

وعند التحقيق يظهر أن لكل فضيلة حداً معيناً، والتجاوز عنه بالافراط والتفريط يؤدي إلى الرذيلة.

فالفضائل بمنزله الاوساط، والرذائل بمثابة الأطراف، والوسط واحد معين لا يقبل التعدد، والأطراف غير متناهية عدداً.

فالفضيلة بمثابة مركز الدائرة، والرذائل بمثابة سائر النقاط المفروضة من المركز إلى المحيط، فإن المركز نقطة معينة، مع كونه أبعد النقاط من المحيط، وسائر النقاط المفروضة من جوانبه غير متناهية، مع ان كلا منها أقرب منه من طرف اليه.

فعلى هذا يكون بإزاء كل فضيلة، رذائل غير متناهية، لأن الوسط محدود معين، والأطراف غير محدودة، وتكون الفضيلة في غاية البعد عن الرذيلة التي هي نهاية الرذائل، ويكون كل منها أقرب منها إلى النهاية.

ومجرد الإنحراف عن الفضيلة من أي طرف اتفق يوجب الوقوع في رذيلة، والثبات على الفضيلة والإستقامة في سلوك طريقها بمنزلة الحركة على الخط المستقيم، وارتكاب الرذيلة كالإنحراف عنه، ولا ريب في أن الخط المستقيم هو

أقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين، وهو لا يكون الا واحداً، وأما الخطوط المنحنية بينهما فغير متناهية.

فالإستقامه في طريق الفضيلة وملازمتها على نهج واحد، والانحراف عنه تكون له مناهج غير متناهية، ولذلك غلبت دواعي الشر على بواعث الخير.

ويظهر مما ذكرنا أن وجدان الوسط الحقيقي صعب، والثبات عليه بعد الوجدان أصعب، لأن الإستقامة على جادة الاعتدال في غاية الإشكال، وهذا معنى قول الحكماء إصابة نقطة الهدف أعسر من العدول عنها، ولزوم الصواب بعد ذلك حتى لا يخطئها أيسر، ولذلك لما أمر الله فخر الرسل بالاستقامة في قوله تعالى:

« فاستقم كما أمرت ومن تاب معك » هود آية ١١٢

قال (ص): « شيَّبتنى سورة هود » إذ وجَدَ أن الوسط الحقيقي فيما بين الأطراف غير المتناهية مشكل، والثبات عليه بعد الوجدان أشكل[١].

تنبيه:

إن القول بأن الفضيلة وسط بين رذيلتين نشأ من الفلسفة الأخلاقية لليونان التي وضعها أرسطو، ولكن هذا القول على إطلاقه غير صحيح لأن يشكل قاعدة تامة ومنهجاً كاملاً، بعد المراجعة والتدبر نجد فضائل كثيرة ليست وسطا بين رذيلتين، واليونانيون أنفسهم يعترفون بذلك.

منها ـ الصدق، فانه فضيلة، ويقابله الكذب وهو رذيلة، ولا ثالث لها حتى يكون وسطاً بينهما.

ومنها ـ الأمانة، وهي فضيلة، ويقابلها الخيانة، وهي رذيلة ولا ثالث لها

(١) جامع السعادات ج ١ ص ٥٩ ـ ٦٠

حتى يكون فضيلة بينهما.

ومنها ـ العفو عن المعتدي، مع القدرة على القصاص، فانه فضيلة، في بعض الأوقات، ويقابله القصاص، وهو عدل وإنصاف، ولا رذيلة إلا الاعتداء على الآخرين، فأين الرذيلتان؟ بل هنا رذيلة بين فضيلتين وليس فضيلة بين رذيلتين.

النفسُ وَالقرآن، وَالفلاسفَة، وَعلم النفسُ

وَأقسَامهَا الثَلاثة

ورد في القرآن الكريم النفس المطمئنة[1] واللّوامة[2] والأمارة بالسوء[3]. فقيل: إنها إشارة الى القوى الثلاث العاقلة، والسبعية والشهوية. وذهب بعضهم[4] إلى أنها أوصاف للنفس، فاذا غلبت قوتها العاقلة على القوى الثلاث السبعية والشهوية والوهمية صارت منقادة لأوامرها ونواهيها فيزول اضطرابها، فسميت مطمئنة، وإذا لم تتم غلبتها وكان بينها تنازع لارتكاب المعاصي حصل للنفس لوم وندامة، فسميت لوّامة، واذا صارت مغلوبة مذعنة لها من دون دفاع، سميت أمارة بالسوء، لأنه لما ضعفت قوتها العاقلة واضمحلت واذعنت للقوى الشيطانية من دون مدافعة كانت كأنما هي الأمارة بالسوء[4].

والنفس في القرآن الكريم، هي في كل فرد من افراد البشر من أصل واحد وحقيقة واحدة من الله سبحانه «يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة[5]» «إذ قال ربك للملائكة: إني خالق بشراً من طين فاذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين»[6].

---

(١) يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضيةً مرضية سورة القيامة آية ٢٧ ـ ٣٠

(٢) ولا أقسم بالنفس اللوامة. سورة القيامة آية ٢

(٣) إن النفس لأمّارة بالسوء إلا ما رحم ربي. سورة يوسف آية ٥٣.

(٤) صاحب جامع السعادات ج ١ ص ٣٠.

(٥) النساء آية ٢.

(٦) ص آية ٧١ ـ ٧٢ وجاء في سورة الحجر آية ٦ ـ ٩ «الذي أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين. ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين. ثم سوّاه ونفخ فيه من روحه» وجاء في سورة الحجر آية ٢٦ ـ ٢٩: «ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون، والجانَّ خلقناه من قبل من نار السموم. واذ قال ربك للملائكة: إني خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون. فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين».

غير أن لكل فرد من البشر كبير أم صغير فيضاً خاصاً به، ونفخة خاصة من روح الله، واختلاف البشر ـ مع اتفاق نفوسهم في الحقيقة والمصدر ـ فيما بينهم ليس بسبب النفس وانما هو بسبب محل النفس ـ البدن ـ ومدى قابليته، والعوامل الخارجية مانعة من الإعمال بمقتضى طبعها الشريف «أنزل من السماء ماءً فسالت أودية بقدرها». الرعد آية ١٧.

كما وأن النفس في القرآن الكريم غير البدن، وإنما أفاض الله سبحانه الحياة عليه ـ وهي المعبر عنها بالنفس ـ «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين. ثم جعلناه نطفة في قرار مكين. ثم خلقنا النطفة علقه، فخلقنا العلقة مضغة، فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً، ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين المؤمنون آية ١٢ ـ ١٤.

وجـل الفلاسفة القدماء، وكل فلاسفة المسلمين يرونها أنها هي من جوهر الله تعالى، وأنها هي القوة الملكوتية العاقلة في الإنسان ـ كما تقدم بوضوح ـ وانها مقابلة ومضادة لبقية قوى الإنسان من الغضبية والشهوية والوهمية، لأن المانع غير الممنوع، والشيء الواحد لا يضاد نفسه، فاذا تاقت بعض قوى الإنسان لشيء تحمله على ارتكاب الأمر العظيم، فتقابلها النفس وتضادها.

والنفس هي الضابط للإنسان، كما يضبط الفارس الفرس باللجام اذا همّ أن يجنح به، وهي الرقيب أو الضمير على جنوح طاقات القوى الأخرى في الإنسان، لئلا تشذ وتنحرف، فلا بد إذن أن تكون النفس مباينة لبقية قوى الإنسان ومضادة لها ومستقلة عنها، وإلا لزم أن يكون الشيء بذاته مضاداً لنفسه مصارعاً لها.

النفس عند فلاسفة المسلمين
وفرويد صاحب مدرسة التحليل النفسي

ومن هاتين النقطتين، وهما كون النفس مضادة للقوى الشهوية والغضبية والوهمية، وكونها مستقلة عنها، نجد الالتقاء بين وظيفة النفس عند كثير من فلاسفة المسلمين، وبين موقعها من الشخصية البشرية عند فرويد عند تحليله للشخصية الإنسانية، وقد قسم النفس ثلاثة أقسام:

١ ـ النفس الواقعية (الأنا) The Ego وهي شخصية الإنسان الظاهرة للعيان، وهي من الداخل معرضة للجسم ومتطلباته ومن الخارج للبيئة، وهي تتعامل مع الواقع الخارجي، وتتصل بالبيئة والمحيط من خلال معاملاتها وعلاقاتها [١].

٢ ـ النفس الدنيا أو الحيوانية (الهو) Sopetego وهي التي تحتوي على الميول والرغبات الفطرية، وتكون مخزن الطاقات والنوازع الإنسانية التي تثير وتحرك الإنسان بدافع من رغباتها وشهواتها، وهي غير منطقية في طلباتها [٢].

٣ ـ النفس العليا (الأنا الأعلى) SOPEREGO وهي ذات مثالية تجنح نحو السمو والكمال، قوامها مجموعة الأوامر والنواهي الدينية أو الاعتقادية أو الفلسفية التي يؤمن بها الشخص، ويقيس سلوكه بها، وهي الضمير او الرقيب على النفس الواقعية ويحاسبها على كل كبيرة وصغيرة، وتكبت رغباتها الشاذة سواء الغضبية أو الشهوية أو الوهمية، وتمنعها من الإنطلاق وتجاوز حدودها

---

(١) من المحتمل أن النفس الواقعية عند فرويد، هي بدن الإنسان في القرآن الكريم المعرض من الداخل لدوافع الغرائز الغضبية والشهوية والوهمية، ومن الخارج لعوامل البيئة والمحيط.

(٢) من المحتمل أن النفس عند فرويد التي تحتوي على الرغبات والشهوات هي النفس الأمارة بالسوء التي ذكرها القرآن الكريم.

لئلا تكون سبباً في خروج صاحبها عن السلوك السوي الذي يعيش ضمن إطاره وتقاليده [١].

وهذه النفس العليا تتوسط بين الواقعية والحيوانية فتمنع (الأنا) من الاندفاع نحو الاستجابات الشاذة التي يريد (الهو) اتِّباعها.

اذن فالنفس العليا في صراع دائم مع الطاقات الشهوانية والرغبات الشاذة خوفاً من أن تنطلق عن حدودها المرسومة لها.

ونخلص بعد هذا العرض الى أن وظيفة النفس العاقلة عند فلاسفة المسلمين وكثير ممن تقدمهم من الفلاسفة هي المعارضة لقوى الإنسان الأخرى من الغضبية والشهوية والوهمية خوفاً من تجاوزها الحدود المرسومة لها.

ويلتقي فرويد مؤسس مدرسة التحليل النفسي معهم في الوظيفة النفسية على أنها شيء مستقل عن الجسم وعن بقية قوى الإنسان الأخرى.

والفارق بين وجهة نظر فلاسفة المسلمين ووجهة نظر فرويد هو: أن النفس عندهم مباينة لجسم الإنسان ومنفرده عنه وجوهرها من جوهر الله تعالى، وعند فرويد النفس العليا تنشأ وتتكون من الأوامر والنواهي الدينية أو الواقعية أو الفلسفية... التي يؤمن بها الإنسان والتي يكون مصدرها المعايير والنظم والعادات العقلية في الإطار الإجتماعي الذي تنمو به الشخصية الإنسانية.

ويترتب على هذاالفارق أن النفس الإنسانية عند فلاسفة المسلمين هي واحدة في جميع المخلوقات، ولكن قوة ظهورها وجلائها.تتفاوت بالنسبة للأفراد من حيث تغلب قوى الإنسان الأخرى وضعفها.

---

(١) من المحتمل أن النفس العليا عند فرويد التي هي الرقيب أو الضمير، هي النفس اللوامة التي ذكرت في القرآن الكريم.

وعند فرويد النفس العليا مرتبطة بالبيئة وتابعة لها من حيث تقاليدها وعاداتها ومعاييرها فهي تختلف بالنسبة للأشخاص، وتتفاوت حسب المجمعات البشرية.



حدُوث النفسْ وقِدمهَا

وعَلاقتها بالبَدن وَإعَادتها

في حدوث النفس [1] وقدمها قولان:

الأول: حدوث النفس:

ذهب أرسطو وأكثر الفلاسفة والمتكلمين وأهل الأديان جميعاً إلى أن النفس حادثة، وأن وجودها مفارق لوجود البدن واستدلوا بادلة منها:

• أن النفس لو كانت قديمة لم يلحقها نقص وفتور، لأن القديم يستقر على حال واحدة، مع أن المشاهد خلاف ذلك.

• ومنها أن النفس لو كانت موجودة في الازل قبل الأبد، لكانت إما واحدة، وإما متعددة بحسب الماهية، وكلاهما باطل، لأنها إن كانت واحدة وبقيت على وحدتها بعد تعلقها بالأبدان، فيلزم:

١ ـ أن يشترك جميع الناس بالعلم والجهل، فاذا علم الإنسان شيئاً فيجب أن يعلمه كل إنسان، واذا جهل شيئاً فيجب أن يجهله كل إنسان، إذ المفروض وحدة النفس.

٢ ـ اجتماع الأضداد في الشيء الواحد حيث تكون نفس الجبان والبخيل هي نفس المتهور والمسرف وهو محال. ومحال أيضاً أن تتكون النفس عند وجود الأبدان بعد وحدتها، لأنها مجردة عن المادة، والمجرد لا يقبل التجزئة والإنقسام، هذا اذا كانت واحدة في الأزل، وقبل وجود الأبدان.

---

(١) إن الكلام في حدوث النفس وبقائها يتفرع على مبحث حدوث العالم وقد بسطنا القول بذلك في كتابنا الإيمان والعقل المعد للطبع مرة ثانية. ولكن اتماماً للفائدة تعرضنا لحدوث النفس وبقائها.

لوازم القول بتعدد النفوس:

وإذا كانت النفوس متعددة فلا بد أن تمتاز كل نفس عن صاحبتها بالماهية، أو باللوازم والعوارض وإلا لم يتحقق التعدد والتكثر، وكلا الافتراضين باطل:

أما افتراض تعددها بالماهية، فلأن النفس الإنسانية متحددة بالنوع اتفاقاً، ويستحيل تعددها ذاتاً.

وأما افتراض تعددها بالعوارض، فلأن العوارض إنما تحدث بسبب وجود المادة، ولا وجود للمادة قبل الابدان، فلا تعدد، إذن، بالعوارض، كما لا تعدد بالماهية، فيمتنع والحال هذه وجود النفس قبل وجود الأبدان، وبالتالي يبطل القول بقدمها، هذا بالاضافة إلى الأدلة التي أوردت على إثبات حدوث العالم، وإبطال القول بقدمه.

الثاني: قدم النفس:

ذهب أفلاطون ومن تابعه إلى أن النفس قديمة، وهذه أحد المسائل التي وقع الخلاف فيها بين أرسطو وأستاذه أفلاطون واستدلوا بأدلة:

- منها: أنها لو كانت حادثة لكانت غير دائمة، مع انها باقية إلى الأبد، كما ثبت بالبرهان، وكل ما هو أبدي فهو أزلي.

وأجاب صاحب الاسفار عن ذلك: بأن النفس أبدية من حيث ذاتها المجردة، وغير أبدية من حيث مفارقتها للبدن بالموت، وهذا كاف لتبرير حدوثها وعدم ازليتها [1].

---

(١) معالم الفلسفة ص ٨٦ - ٨٧.

علاقة النفس بالبدن وإعادتها

علاقة النفس بالبدن هي تعلق التدبير والتصرف من غير أن تكون داخلة فيه دخول الجزء في الكل وليست حالّة فيه حلول الماء في الاناء، وهذا رأي من قال بتجرد النفس وقيامها بذاتها.

والمعاد روحاني وجسماني وعليه ظواهر القرآن، وبعض الأخبار وإن كان الكثير من الأخبار ظاهرة أنه روحاني فقط.

الواجب الاعتقاد بوجود النفس وإعادتها، وأمّا الإعتقاد بالنفس انها مادة جسم أو جوهر مجرد بسيط ليس من العقيدة ولا الشريعة، فلا يوجب الا اذا كان الاعتقاد بالمادة هي كل شيء، وكيف يؤمن من يعتقد بمادية النفس وجسميتها من يؤمن بالله ورسوله وبملائكته و نبه ورسله وبالمعاد، أي بإعادتها للثواب والعقاب، فللمسلم أن يعتقد في حقيقة النفس ما شاء.

وفي الإنسان من الخصائص والمميزات التي تميز أفراده بعضها عن بعض وهي دليل على قدرة الله سبحانه وعظمته ومن تلك الخصائص والمميزات أمور أربعة:

١ ـ البنان والأصابع، فالإنسان على تعدّد افراده لا يشبه بنانه بنان انسان آخر بل حتى الإنسان نفسه لا يشبه بعضه بعضاً.

٢ ـ توقيع القلم، إن من يمسك القلم ويوقع فيه لا يمكنه نكرانه بعد ذلك إذ كل نقطه من التوقيع تتضح فيه ذبذبة لا يماثلها ذبذبة أخرى.

٣ ـ صورة الوجه حيث تختلف صورة كل إنسان عن آخر والحكمة في هذا الاختلاف هو إيجاد التعارف بين البشر وإلا لاختل الأمر باجتماعيات البشر.

٤ . صوت الإنسان، لكل إنسان صوت لا يشبهه صوت إنسان آخر ولولا هذا الاختلاف لما استطاع انسان أن يميز بين أصوات أبناء البشر.

وإيماننا باليوم الآخر اي بأن هناك يوماً يجمع الله فيه الناس ليجزي المحسن باحسانه والمسيء باساءته عن طريق العقل فحسب نعم الإيمان بكيفياته وتفصيلاته يكون عن طريق الدين الذي جاء عن طريق الله سبحانه وتعالى لأنه لا يعرف كيفية يوم القيامة الا خالق القيامة.

المَوْتُ وَمَصِيرُ الرُّوح



الموت ومصير الروح

قال تعالى: ﴿هو الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾.

الموت والحياة سران من أسرار الله الكونية، والغاية من خلقهما كما هو صريح الآية ابتلاء الانسان وامتحانه في هذا العالم ليُعلم مدى الفعالية التي يقدمها لنفسه وبني جنسه ومدى انبعاثه لامتثال أوامر الله تعالى ومدى انزجاره عن محارمه ونواهيه سبحانه وتعالى[1].

الموت: هو إبطال الحياة المحدودة وإنهاؤها وتبديد الأوصال وتشتيت المجتمع وتناثر الأجزاء وتبددها لا إعدامها، أي أن بمفارقة الروح للبدن تبقى المادة الأصلية والأساسية ذاتها ماثلة في هذا الكون سابحة في هذا الفضاء فاذا أراد الله بعث الانسان جمعها بقدرته وأعاد إليها الروح بإرادته. أما الروح بعد الموت فتذهب الى عالم البرزخ وتبقى تعيش فيما أعد لها من نعيم أو جحيم. هذا هو معنى الموت بالرأي الاسلامي.

والموت هو تخليص الروح من هذا القفص المادي الخانق لها والمحدودة الصلة به في البداية والنهاية وهو نهاية لرحلة الروح الأولى القصيرة التي كانت بدايتها ولادة الانسان ونهايتها موته، وقد دخلت به وألفته بقدرة الله تعالى بتأليفه بين الروح المجردة والبدن المادي، وذلك لتنطلق في رحلة جديدة طويلة بدايتها الموت ونهايتها الخلود الذي لا موت معه ولا نهاية له، فإما نعيم دائم، أو شقاء دائم.

والموت بنظر الاسلام انتقال من دار الى دار أخرى، وسفر من عالم الى عالم آخر، وليس هو كما يفهمه الماديون، الذين لا يؤمنون بعالم

---

(١) قد بينا معنى الحياة في كتابنا: حوار بين الفكر الديني والفكر المادي.

الآخرة ـ عبارة عن سفرة لا رجعة بعدها أبداً. فالماديون يقولون: إن حقيقة الموت وقوف الحركة الآلية في الجسم بعطب في بعض أجزائه المهمة.

ويُعترض على الماديين لماذا لا تبقى أجزاء الجسم محتفظة بمواضعها وأشكالها كما هي في الآلات الأخرى التي لم تفقد الحياة؟ ولماذا لا يبقى الدم سائلاً والأعصاب رخوة والعضلات طريئة لينة؟

الموت حادث طبيعي لا بد منه ولا مفر عنه، ولا بقاء الا لمن خلق الموت والحياة، فهو وحده الحي الذي لا يموت واليه المصير.

بعد أن عرفنا أن الموت هو مفارقة النفس للبدن وقطع العلاقة بينه وبينها، وانتقالها عنه مع بقائها سالمة كاملة أو أنها لا تفسد بفساده ولا تنحل بانحلاله وانها تبقى بعد الموت.

فالنفس (الحياة) لا تموت بموت البدن ولا تفسد بفساده وانما تتركه الى عالم آخر.

وقال الشيخ المفيد (ره): الموت يضاد الحياة، يبطل معه النمو ويستحيل معه الاحساس وهو محل الحياة فينفيها، وهو من فعل الله تعالى ليس لأحد فيه صنع ولا يقدر عليه أحد الا الله تعالى قال سبحانه: ﴿وهو الذي يحيي ويميت﴾[1].

فأضاف الإحياء والإماتة الى نفسه، وقال سبحانه: ﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾[2].

فالحياة ما كان بها النمو والاحساس ويصح معها القدرة والعلم، والموت ما

---

(١) سورة المؤمنون آية ٨٠

(٢) سورة الملك آية ٢

استحال معه النمو والاحساس ولم يصح معه القدرة والعلم، وفعل الله تعالى الموت بالأحياء لينقلهم من دار العمل والامتحان الى دار الجزاء والمكافأة.

وليس يُميت الله عبداً من عبيده الا وإماتته أصلح له من بقائه، ولا يُحْييه الا وحياته أصلح له من موته، وكل ما يفعله الله تعالى بخلقه فهو أصلح لهم وأصوب في التدبير.

وقد يمتحن الله تعالى كثيراً من خلقه بالآلام الشديدة قبل الموت ويعفي آخرين من ذلك، وقد يكون الألم المتقدم للموت ضرباً من العقوبة لمن حل به ويكون استصلاحاً له ولغيره ويعقبه نفعاً عظيماً وعوضاً كثيراً، وليس كل من صعب عليه خروج نفسه كان بذلك معاقباً ولا كل من سهل عليه الأمر في ذلك كان به مكرماً مثاباً، وقد ورد الخبر بأن الآلام التي تتقدم الموت تكون كفارات لذنوب المؤمنين وتكون عقاباً للكافرين وتكون الراحة قبل الموت استدراجاً للكافرين وضرباً من ثواب المؤمنين، وهذا أمر مغيب عن الخلق لم يظهر الله تعالى أحد من خلقه على إرادته منه تنبيهاً له حتى يتميز له حال الامتحان من حال العقاب وحال الثواب من حال الاستدراج وتغليظاً للمحنة ليتم التدبير الحكيم في الخلق. فأما ما ذكره أبو جعفر من أحوال الموتى بعد وفاتهم فقد جاءت الآثار به على التفصيل وقد أورد بعض ما جاء في ذلك الا أنه ليس مما ترجم به الباب في شيء.

والموت على كل حال أحد بشارات المؤمن اذا كان أول طرقه الى محل النعيم وبه يصل ثواب الأعمال الجميلة في الدنيا، وهو أول شدة تلحق الكافر من شدائد العذاب وأول طرقه الى حلول العقاب اذ كان الله تعالى جعل الجزاء على الأعمال بعده وصيره سبباً لنقله من دار التكليف الى دار الجزاء. وحال المؤمن بعد موته أحسن من حاله قبله وحال الكافر بعد مماته أسوء من حاله قبله إذ المؤمن صائر الى جزائه بعد مماته، والكافر صائر الى جزائه

بعد مماته، وقد جاء الحديث عن آل محمد (ص) أنهم قالوا: الدنيا سجن المؤمن والقبر بيته والجنة مأواه، والدنيا جنة الكافر والقبر سجنه والنار مأواه.

وروى عنهم عليه السلام أنهم قالوا: الخير كله بعد الموت والشر كله بعد الموت. ولا حاجة بنا مع نص القرآن بالعواقب الى الأخبار ومع شاهد العقول الى الأحاديث وقد ذكر الله تعالى جزاء الصالحين فبينه وذكر عقاب الفاسقين ففصله، وفي بيان الله سبحانه وتفصيله غنىً عما سواه.

وصف لموت المؤمن والكافر

قيل للإمام علي بن الحسين (ع): ما الموت؟

قال: للمؤمن كنزع ثياب وسخة، وفك قيود وأغلال الى أفخر الثياب وآنس المنازل، وللكافر كخلع ثياب فاخرة الى أوسخها وأخشنها، ومن المنازل الأنيسة الى أوحشها وأعظم العذاب.

وقيل للامام محمد الباقر (ع): ما الموت؟

قال: هو النوم الذي يأتيكم في كل ليلة الا أنه طويل مدته.

وقيل لأبي ذر: ما لنا نكره الموت؟

قال: لأنكم عمرتم الدنيا وخربتم الآخرة، فتكرهون أن تنقلوا من عمران الى خراب.

وقال رجل للإمام الصادق (ع): أصحيح أن من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ومن أبغض لقاء الله أبغض لقاءه؟

قال نعم؟

قال الرجل: والله إنا لنكره الموت.

قال الإمام ليس ذلك حيث تذهب، إن المؤمن، حين النزع، يرى ما أعد له من الثواب فيحب أن يقدم عليه، وغير المؤمن يرى ما يكره من العذاب

فيبغض لقاء الله.

ومن هنا قال أمير المؤمنين (ع) حين ضربه ابن ملجم: « فُزْتُ وربِّ الكعبة » لأنه انتقل من تعب هذه الحياة ولغوبها الى حياة لا نصب فيها ولا لغوب بل راحة دائمة.

ومن أقوال علي أمير المؤمنين (ع): موت الأبرار راحة لهم وموت الفجار راحة للعالم ».

وعن الإمام الصادق (ع): قال: قلت: أصلحك الله من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ومن أبغض لقاء الله أبغض الله لقاءه؟ قال: نعم. قلت: فوالله إنا لنكره الموت. قال: ليس ذلك حيث تذهب، إنما ذلك عند المعاينة، اذا رأى ما يحب فليس شيء أحب إليه أن يتقدم، والله تعالى يحب لقاءه وهو يحب لقاء الله حينئذ، واذا رأى ما يكره فليس شيء أبغض اليه من لقاء الله، والله يبغض لقاءه[1].

وقد كثرت الأقوال وتضاربت في معنى الموت.

فقيل: هو أشد من النشر بالمناشير، والقرض بالمقاريض والرضخ بالحجارة.

وقيل: بل لا شيء أهون منه فانه كنسمة الصبح ينعش الانسان لرقتها وطيبها.

والحقيقة أن الاعتبار بحال الميت، فان كان صالحاً فلا خوف ولا شدة عليه في جميع الحالات والا فهو من المعذبين حال النزع وفي البرزخ ويوم الحساب.

قال رسول الله (ص): « لا بد لك من قرين يدفن معك، وهو حي، فان

(١) الوسائل ج ٢ باب عدم تحريم كراهة الموت ص ٦٤٤.

كان كريماً أكرمك وان كان لئيماً أسلمك، ثم لا يحشر إلا معك، ولا تسأل الا عنه فلا تجعله الا صالحاً، فان صلح أنست به، وإن فسد لا تستوحش إلا منه [1].

وقال ابن سينا فيما يختص بحدوث النفس: «ان النفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى، فان وجدت قبل البدن، فأمّا ان تكون متكثرة الذوات، أو تكون ذاتاً واحدة، ومحال ان تكون وجدت قبل البدن».

فحدوث النفس يعني وجودها مع البدن. لا قبله ولا بعده، لأنها ان سبقته في الوجود لا بد من احتمالين:

الاحتمال الاول، أن تكون متكثرة في الذوات، وهو باطل، لأن الكثرة تأتي فقط من قبل المادة، والنفس ماهيتها مجردة.

الاحتمال الثاني، ان تكون ذاتاً واحدة، وهو باطل أيضاً، لأنه لو كانت النفس واحدة قبل البدن، فعندما يحصل بدنان، فاما أن تنقسم النفس الواحدة الى نفسين ويحل كل قسم في بدن. وهذا مستحيل، لأن روحانيتها من حيث الهبوط وتعلقها بالبدن، واما ان تحل النفس الواحدة في بدنين وهذا مستحيل أيضاً.

فابن سينا لا يؤمن بالتناسخ، فاذا حَلَّ لبدن فستكون له، حسب مذهب التناسخيين نفسان، واحدة عن طريق التناسخ، وواحدة عن طريق الحدوث، وهذا باطل منطقاً وعلماً.

وقال ابن سينا فيما يختص بخلود النفس: «النفس لا تفنى بفناء البدن، ولا تقبل الفساد أصلاً، بل هي ابدية خالدة».

---

(١) فلسفة المبدأ والمعاد ص ١٢٨ و١٢٧.

وقد ساق ثلاثة براهين على خلودها :

١ - **برهان الانفصال:** وهذا مبني على طبيعة تعلق النفس بالبدن، فالنفس حسب البراهين الواردة سابقاً جوهر قائم بحد ذاته، وفناء البدن، لا يعني فناء النفس، لأن علاقة النفس بالبدن علاقة عرضية.

٢ - **برهان البساطة:** لما كانت النفس جوهراً بسيطاً (اي لا تقبل الانقسام والفساد) فليس من الممكن ان تحتوي على أمرين متناقضين، وهما الوجود، والفناء، لان الوجود صفة ذاتية في النفس، فلو كان الفناء ايضا صفة ذاتية أخرى فيها لأصبح البسيط مركباً من صفتين متناقضتين. اما الجسم فهو مركب من عناصر عدة يقبل الزيادة والنقصان، ولذا فمن الطبيعي ان يلحقه الفناء، وفي هذه الحالة لا يكون فناؤه سبباً في فناء النفس التي اتصلت به.

٣ - **برهان المشابهة:** النفس الانسانية مصدرها جوهر مفارق (أي روحاني) غير مادي، انحدرت منه وانبثقت عنه، فهي اذن شبيهة به، خالدة مثله لا يعتريها الفناء.

خالف ابن سينا الفارابي فجعل كل النفوس خالدة في النعيم أو في الشقاء، ولم يقل كما قال الفارابي بفناء النفوس خاصة تلك التي تنغمس في الشهوات والملذات، ولم تصل وتحصل على المعرفة اللازمة لمعرفة الله[١].

---

(١) النفس بين الدين والعلم ص ٥٣ - ٥٦.

التناسخ

أدلّة القائلين بالتّناسُخ
أدلّة المنكرين للتّناسُخ
إختِلاف المذاهِبِ في تناسُخ الأرواح
مذاهبُ قد تشتبه مع مذهبِ التناسُخ
أدلّة التّناسُخ على الرأي القديم
تفنيد أدلّة القدامى
شبهات التناسخيّين القدامى
أدلّة التّناسخيّين الجُدد
آيات تمسّك بها التناسخيّون
أدلّة تعاكس نظريّة التناسُخ
حجج مبدئيّة
حجج عامّة

التناسخ

بمعنى انتقال نفس من بدن الى بدن آخر، وقد دانت به طوائف من شعوب شتى ببقاء النفس بعد فناء الجسم، وتناسخها متنقلة من بدن الى بدن آخر، بحيث يكون بينها وبين الثاني من العلاقة ما كان بينها وبين الأول.

ومن عقيدة أهل التناسخ أن النفس اذا كانت مطيعة لله تعالى ومن ذوات الأعمال الصالحة الطيبة، والأخلاق الفاضلة الطاهرة، انتقلت بعد موتها الى أبدان السعداء وأهل الجاه والثراء، واذا كانت عاصية شقية انتقلت الى أبدان الحيوانات، وكلما كانت أكثر شقاوة اختير لها بدن أخس وأكثر تعباً.

وقال الفيلسوف صدر المتألهين الشيرازي - من الإمامية - في كتاب المبدأ والمعاد: « إذا انتقلت النفس الانسانية الى بدن انسان يسمى ذلك نسخاً، واذا انتقلت الى بدن حيوان كان مسخاً، واذا انتقلت الى النبات فهو الفسخ، أو الى الجماد فهو الرسخ، ولا بعث ولا حساب ولا معاد عند أهل التناسخ، بل تنتقل النفس في هذه الحياة، من كائن الى كائن، وهكذا الى ما لا نهاية. وغير بعيد أن مخترع هذه الفكرة كان من عشاق الأسفار ».

أدلة القائلين بالتناسخ

إستدل القائلون بالتناسخ بأمور:

١ - أن النفس لو لم تنتقل بعد فساد الجسم الأول الى غيره، بقيت معطلة بلا عمل، لأن البدن بمنزله الآلات والأدوات للنفس، وبدونه لا يستطيع القيام بأي عمل.

واجيبوا: بأنه ثم ماذا؟ وأي باطل يترتب على تركها للعمل؟ وعلى افتراض أنه لا بد من تدبير عمل فليس من الضروري أن يكون عملها بعد مفارقه البدن تماماً كعملها حين اتصالها به، فربما كان من نوع آخر كالاشراق والابتهاج، وما الى ذلك مما لا يستدعي وجود البدن.

٢ - أن النفوس هي عبارة عن كمية محدودة العدد، لأنها موجودة بكاملها فعلاً وخارجاً لا تزيد ولا تنقص. أما الأجسام فلا نهاية لها، بل تتجدد وتتبدل على التوالي، فاذا لم تنتقل النفس الواحدة بين أبدان عديدة، لزم أن تبقى أبدان بلا نفوس، لأن توزيع الأقل على الأكثر بالتساوي محال.

وأجيبوا: أن هذه دعوى بلا دليل، وافتراض بدون أساس، ومن الذي قام بعملية الاحصاء وثبت له بالتتبع والاستقراء أن النفوس أقل من الأجسام.

ثم يلزم من افتراض ذلك ثبات العجز لله سبحانه لعجزه عن خلق نفوس بقدر الأجسام التي خلقها، وهو القادر على ما يشاء المنزه عن العجز والنقصان تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

ويلزم أيضاً أن يعاقب البدن الثاني - الذي حلت النفس فيه - بجريمة البدن الأولى - الذي كانت فيه النفس، مع أنه لم يعص الله، وإنما عصته النفس في البدن الأول، فعذابه بجريمة غيره يكون ظلماً وعدواناً - وحاشا لله أن يظلم أحداً -[1].

٣ - أن اختلاف الناس في الخلق وتشويه بعض الصور بزيادة أو نقصان دليل على التناسخ وهذا إنما يكون بسبب الظلم الذي اقترفته النفس في الجيل السابق، وإلا لزم نسبة الظلم له سبحانه، بخلق هذا الكامل الخلقة، وذاك

---

(١) سيأتي توضيح هذا في شبهه الآكل والمأكول، ويراجع معالم الفلسفة ص ٨٩ - ٩٠.

ناقص الخلقة، وذلك في بيت غني، وذاك في بيت فقير، وهذا في بيت رفيع وهذا في بيت وضيع وهذا دليل على التناسخ.

وأجيبوا: بأن اختلاف الناس في الخلقة لا منافاة فيه لعدل الله تبارك وتعالى، وذلك لأن الله سبحانه تقتضي حكمته وعنايته ومشيئته الربانية إيجاد الموجودات على ناموس الطبيعة والأسباب العادية المؤدية الى مسبباتها الخاصة.

ألا ترى الى المطر النازل من السماء مع غاية لطافة طبعه، ولا تنبت في الأرض السبخة الا الأشواك، وفي الحدائق والترب الطيبة إلا الورد والرياحين.

فالمطر في طبعه وفيضانه لكلتا التربتين سواسية من غير بخل في الافاضة، إنما الاختلاف في القابل والمفاض عليه «انـزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها» فأودية قوافل الموجودات يسيل اليها ماء الوجود كل منها بمقدار قابليتها واستعدادها للفيض.

فالنطفة التي يتكون منها الجنين اذا زادت على مقدار الخلقة التامة، وبقي منها فضلاً لا تهمل سدى، بل يفاض عليها صورة من سنخ صورة أجزاء البدن، فتكون ـ مثلا ـ إصبع زائدة، فزيادة الاصبع انما هي بسبب النطفة المؤدية اليه، وقد تكون الزيادة والنقيصة بسبب عوارض يصاب بها الجنين، وأمه حامل به، ويؤيد هذا العلم الحديث. وقس عليه كل ما تجد في الخليقة من الاختلاف في جواهرها وأعراضها، فهو لأسبابها الخاصة المؤدية الى اختلاف المسببات بمقتضى ناموس طبيعة الأسباب التي جعل الله تعالى لها دخلاً في المسببات.

وأما قضية الغنى والفقر والرفعة والضعة فيمكن أن تفهم من كلامنا هذا، رغم أن محلها موضوع آخر.

٤ ـ وقوع الممسوخات، وورود ذكرها في القرآن والسنة يدل على

التناسخ، اذا المسخ قسم من التناسخ.

وأجيبوا: بأن هذه قضية أجراها الله في زمن نبي من أنبيائه، وكانت خرقاً للعادة على طريق الإعجاز تأييداً لنبيه، وردعاً للناس عن غيهم، فلا يقاس عليها، كقضية انشقاق القمر ورد الشمس وغيرهما، رغم أن هذه المسوخات كلها هلكت، وهذه الحيوانات في يومنا على صورها فقط باجماع الأمة.

وكان سبب مسخها، خروجها عن الحدود الدينية التي قررت لهم في شرائعهم، وقد علل ذلك في الأخبار، كما عن الوسائل عن أبي الحسن الأشعري عن الإمام الرضا عليه السلام قال: «الفيل مسخ كان ملكاً زانياً، والذئب مسخ كان أعرابياً ديوثاً، والأرنب مسخ كانت امرأة تخون زوجها ولا تغتسل من حيضها، والوطواط مسخ كان يسرق تمور الناس، والقردة والخنازير قوم من بني اسرائيل اعتدوا في السبت، والجريت والضب فرقة من بني اسرائيل لم يؤمنوا حين نزلت المائدة على عيسى بن مريم، فتاهوا فوقعت فرقة في البحر وفرقة في البر، والفارة (وهي الفويسقة) والعقرب كان نماماً، والدب والوزغ والزنبور كان لحاماً يسرق في الميزان».

وهذه المسوخات، وهي كثيرة، قد وردت في الروايات أحكامها، وقد اختلف الفقهاء في كتب الفقة في قبولها للتذكية وعدمه.

هذا كله بناء على أن المسخ كان مسخاً حقيقاً، وأما بناء على أنه كان مسخاً معنويًا، أي أنهم بدلوا أنفسهم، وغيروا قلوبهم وصرفوها عن وجهة الايمان وطاعة الرحمان الى طاعة الشيطان من الكفر والعصيان، فمسخ الله قلوبهم على شكل تلك الحيوانات من قبيل قوله تعالى: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ فيبطل كلامهم من رأس وأصل، ولا حاجة لنا بعد هذا التعليل للمسخ وذكر أسبابه ومسبباته.

أدلة المنكرين للتناسخ

وعلى الرغم من وهن أدلة القائلين بالتناسخ وردها فقد استدل العقلاء بما يلي :

١ ـ لو انتقلت النفس من البدن الأول الى الثاني لزم أن يتذكر الانسان شيئاً من أحوال البدن الأول لأن العلم والحفظ والتذكر من الصفات التي لا تختلف باختلاف الأبدان والأحوال مع أننا لا نعرف شيئاً عما كان قبل وجودنا الحالي.

٢ ـ لو تعلقت النفس بعد مفارقة البدن ببدن آخر، للزم أن يكون عدد الوفيات بمقدار عدد المواليد دون زيادة أو نقصان، لأنه اذا زادت المواليد بقيت أبدان بلا نفوس، واذا زادت الوفيات بقيت نفوس بلا أبدان، وكلاهما باطل عند أهل التناسخ، لأنه يستلزم تعطيل النفوس، أو تعطيل الأبدان، وهم يمنعون من وجود العطل في الطبيعة.

هذا بالاضافة الى أن المواليد لا تتساوى مع الوفيات، فأيام الحرب والجوع والأمراض والطوفان والزلازل تزيد الوفيات، وأيام السلم والرخاء تزيد المواليد.

٣ ـ إن النفس لا تتصل بالبدن إلا بعد أن يكون له الصلاحية والاستعداد التام لقبولها فاذا عمل استعداده لحدوث النفس، فاضت عليه من المبدأ، لأن الوجود تام، والفيض عام، والشرط وهو صلوح القابل حاصل.

فالجماد والنبات والحيوان غير صالحة لتقبل النفس الانسانية، وكذا بدن عمرو لا يصلح بحال لأن يتقبل نفس زيد، لأنه منذ تكوينه في بطن أمه تشغل به نفسه المختصة به ولا ينفك عنه بحال، وإلا لزم تخلف المعلول عن علته، وبعد أن تتصل به نفسه الخاصة لا يمكن أن تنتقل إليه نفس أخرى، اذ لا

تجتمع نفسان في بدن واحد . كما لا يشترك بدنان في نفس واحدة، فلو تعلق بالبدن نفس مستنسخة أيضاً لزم اجتماع نفسين على بدن واحد ، وهو باطل ، لأن كل أحد يجد أن ذاتاً واحدة لا اثنتان [1]

واليه يرجع ما ذكر السيد بعد ما روى عن ابي عبدالله الصادق عليه السلام ، أنه سئل عن التناسخ فقال: « فمن مسخ الأول » قال هذا إشارة الى برهان إبطال التناسخ على القوانين الحكمية ، والأصول البرهانية .

تقريره: إن القول بالتناسخ انما يستتب لو قيل: بأزليه النفس المدبرة للأجساد المختلفة المتعاقبة على التناقل والتناسخ ، وبلا تناهي تلك الأجساد المتناسخة بالعدد من جهة الأزل كما هو المشهور من مذهب الذاهبين اليه .

والبراهين الناهضة على استحالة اللانهائية العددية بالفعل مع تحقق الترتب والاجتماع في الوجود قائم هناك بالقسط بحسب متن الواقع المعبر عنه بوعاء الزمن اعني الدهر ، وإن لم يتضح إلا الترتب التعاقبي بحسب طرف السيلان والتدريج والفوت واللحوق أعني الزمان .

فاذن لا محيص لسلسلة الأجساد المترتبة من مبدأ معين ، هو الجسد الأول في جهة الأزل يستحق باستعداده المزاجي أن يتعلق به نفس مجردة ، تعلق التدبير والتصرف ، فيكون ذلك مناط حدوث فيوضاتها عن الوجود ، المفيض الفياض الحق جلَّ سلطانه وعلا مجده .

واذا انكشف ذلك فقد اتضح أن كل جسد هيولاني بخصوصية مزاجه الجسماني واستحقاقه الاستعدادي يكون مستحقًّا لجوهرٌ مجرد بخصوصية يديره ويتعلق به ويتصرف فيه ويتسلط عليه .

٤ ـ ولصدر المتألهين رحمه الله برهان آخر متين ، وهو قوله في الأسفار :

(١) عن معالم الفلسفة والآخرة والعقل لمغنية مع زيادات وتبديل.

« ونحن بفضل الله والعامة علمنا ببرهان قوي على نفي التناسخ مطلقاً وهو :

أن النفس لها تعلق ذاتي بالبدن ، والتركيب بينهما تركيب طبيعي اتحادي ، وان لكل منهما حركة جوهرية ، والنفس في أول وحدتها أمر بالقوة ، وكذا بالبدن ، ولها في كل وقت شأن من الشؤون الذاتية بازاء ما للبدن من الصبى الى الهرم ، وهما معاً يخرجان من القوة الى الفعل ، ودرجات القوة والفعل في كل نفس بازاء درجات القوة في بدنها الخاص ما دام تعلقها البدني .

وما من نفس الا وتخرج من القوة الى الفعل في مدة حياتها الجسمانية ، إما في السعادة وإما في الشقاوة . فاذا صارت بالفعل في نوع من الأنواع استحال صيرورتها تارة أخرى في حد القوى المحضة ، كما استحال صيرورة الحيوان بعد بلوغه الى تمام الخلقة نطفة ، لأن هذه الحركة جوهرية ذاتية لا يمكن خلافها بقسر أو طبع أو إرادة أو اتفاق ، فلو تعلقت نفس مستنسخة من بدن بآخر عند كونه جنيناً أو غير ذلك لزم كون أحدهما بالقوة والآخر بالفعل ، وكون الشيء بما هو بالقوة بالفعل انتهى » .

٥ ـ بناء على التقمص أو التناسخ يلزم أن يكون القائلون بالتناسخ ينكحون أمهاتهم أو عماتهم أو خالاتهم وسائر المحرمات الأبدية من النساء ، لأنه قد تموت امه أو عمته وغيرهما ممن يحرمن عليه وتنتقل روحها الى جسد أنثى ويكبر الولد وتكبر هي ثم يتفق أن يتزوج كل منهما من الآخر ، ويلزم على هذا الزواج أن يكون الأولاد أولاد شبه إن لم يكونوا أولاد حرام .

٦ ـ يلزم من القول بالتقمص أو التناسخ إنكار المعاد الذي هو أصل من أصول الاسلام ، ولا يتم إسلام شخص بدونه ، وإنكاره كفر صريح واضح في الاسلام كتاباً وسنة واجماعاً بين المسلمين قاطبة في كل زمان ومكان ، لأن القول بالتناسخ يلزم منه أن تتعذب الأجسام والأرواح في الدنيا بتنقل الروح

من جسد لآخر، ولا جنة عندهم ولا نار ولا معاد ولا حساب ولا ثواب ولا عقاب ولا آخرة.

٧ - بناء على القول بالتناسخ، فاي جسم من الأجسام التي انتقلت اليه الروح يسأل به يوم القيامة، هل هو يسأل - عند القائلين بالتناسخ - بجسم انسان أو جسم حيوان أو جسم نبات، أو جسم جماد. أو جسم الذي نكح به أمه أو أخته أو عمته أو خالته وغيرهن من المحرمات؟

اختلاف المذاهب في تناسخ الأرواح:

اختلف التناسخيون إلى مذاهب عدة، قد وقع الاصطلاح على تسمية كل مذهب باسم: -

النسخ: وهو عود الروح الانسانية - بعد مفارقتها البدن الأول - إلى بدن إنساني آخر.

المسخ: وهو الرجوع إلى بدن حيواني - إن كان محسناً فإلى حيوان سعيد. وإن كان مسيئاً فإلى حيوان شقي.

الفسخ: وهو الانتقال إلى شجر ونبات.

الرسخ: وهو الانتقال إلى حجر وجماد.

تلك مذاهب التناسخ في مدارج النزول. وهناك مذهب خامس يرى التناسخ في مدارج الصعود: فالنفس في بدء وجودها إنما توجد في صورة أخس النباتات ثم تتدرج صعداً إلى أرقاها، وبعد ذلك تنتقل إلى حقل الحيوانات من أخس أنواعها حتى أرقاها أيضاً متدرجة، لتنتهي إلى النوع الانساني، وبعده تتصل بأجرام فلكية، غاية استكمالها النهائي. فتصبح في عالم المجردات متحدة مع العقول. هذا في السعداء، وأما الأشقياء فتنتكس

نفوسهم في مظاهر الظلمانيات لتخلد إلى الأرض مع الأبد [1].

* * *

مذاهب قد تشتبه مع مذهب التناسخ:

وخلاصة مذهب التناسخين: أن النفس لا تزال تنتقل ضمن أجساد هابطة أو صاعدة. وهناك مذاهب أخر تشابه مذهب التناسخ وليست منه، كما أن منها ما يعترف به بعض الأديان الحية الكبرى، فيحسبها التناسخيون أدلة قاطعة لمذهبهم، لكنها جميعاً بمعزل عن مذهب التناسخ رأساً.

مثلاً - ورد في القرآن الكريم: ﴿ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾ [2] ﴿قل هل أنبئكم بشرٍّ من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت﴾ [3].

فهذا هو المسخ الذي هو نوع من التناسخ.

وكذلك ما أثِر عن كثير من الأولياء، حيث حولوا أناساً أشراراً إلى صور حيوانات خسيسة [4] وقد اعترف بها المؤمنون، فماذا الذي يدعوهم إلى

---

(١) الأسفار الأربعة ج٩ ص٤ والبحار ج٦١ ص١١٧. وكفاية الموحدين ج٣ ص ٥٢ - ٥٣.

(٢) البقرة: ٦٥.

(٣) المائدة: ٦٠.

(٤) رووا أن رجلاً قال لأمير المؤمنين عليه السلام وقد حكم عليه بحكم: والله ما حكمت بالحق! فقال له: إخسأ يا كلب. فانقلب لوقته كلباً يمصع بذنبه، وتطايرت عنه أثوابه. بحار الأنوار ج٦١ ص١١١.

إنكار التناسخ إطلاقاً؟ هكذا ورد في سؤال موجه إلى السيد المرتضى رحمه الله تعالى [1]

لكن هذا الوارد في القرآن الكريم ـ لو كان المراد به المسخ الحقيقي ـ وكذلك الوارد في الآثار ـ لو صحت ـ لا يدخل تحت التناسخ المبحوث عنه، حيث التناسخ المعروف هو: «خلع النفس جسداً عنصرياً أو ما أشبه، ثم تلبّسها جسداً آخر غير ما تركته سابقاً» [2] أما المسخ الوارد في الشريعة فهو تبدل صورة البدن من شكل إلى شكل، والجسد هو الجسد، وإنما المتغير هو شكله وهيكله. فليس هناك انتقال بالنفس ولا تحول من جسد إلى جسد.

* * *

كما أن إحياء الموتى على أيدي بعض الأنبياء كعيسى بن مريم عليهما السلام وغيره بعد تفرق أجزائها وتبدد ذرات بدنها إنما كان بإعادة الأجساد الأولى وتجمع متفرقاتها من جديد، كما في البعث والنشور يوم القيمة.

وعلى غراره اعتقاد الشيعة بالرجعة التي هي نشور جزئي قبل النشور العام قال تعالى: ﴿ويوم نحشر من كل أمة فوجاً ممن يكذب بآياتنا﴾ [3] وهذا يعني الحشر في الرجعة. أما الحشر العام فقوله تعالى: ﴿وحشرناهم فلم نغادر منهم أحداً﴾ [4]

* * *

(١) بحار الأنوار ج٦١ ص١١٠.

(٢) لا أظن القارىء يشتبه عليه هذا الخلع والتلبس في التناسخ بالخلع والتلبس الطبيعيين في الأجسام الحية. فإنها في الأول انقطاع بالمرة ثم تعلق من جديد. وأما الثاني فهو تبدل في أجزاء الجسم الحي بالائتلاف والتعويض المستمرين طيلة الحياة بما يؤدي إلى تجديد الجسم كلياً في مدار الحياة في كل سبع سنين على رأي فلورنس. وفي كل ثلاثين يوماً في رأي مولنشوت. وليس هذا من التناسخ المبحوث عنه في شيء.

(٣) النمل: ٨٣.

(٤) الكهف: ٤٧.

وأيضاً قد تتجلى بعض الأرواح فهي تتجسد بعض التجسد لكنها تجسدات روحانية، أي تجليات روحية في أجسامها الأثيرية[1] وذلك إما بتنقيص عدد اهتزازاتها وجعلها في حدود ما يمكن العين رؤيتها، على أثر التنقيص الحاصل في عدد الاهتزازات النورية الواصلة إلى العين فكانت مناسبة إذ ذاك لاهتزاز الألياف النظرية. أو بازدياد القوة البصرية بأن تتخذ الأعصاب البصرية قابلية اهتزازية متزايدة حتى تصبح اهتزازاتها مناسبة لاهتزاز جسم الروح فتراه جلياً. اذن لا نسخ حينذاك ولا مسخ.



إن للروح قدرة على اتخاذ أية هيئة أرادها، فيتجلى دائماً بالهيئة التي كان عليها في حياته الأرضية حتى لا يشك الناظر إليه أنه هو. فإن كان في حياته أعرج أو أحدب أو كسيحاً فيتجلى إن أراد مشوهاً بهذه العاهات، وان لم تكن هذه في الحالة الروحية وفي جسده الأثيري، وفي الغالب يظهر من الروح المتجلي صورته التصفية مع ذراعيه ويديه، مكتسياً حلة ضافية الذيل وشعره اللطيف مسترسل على كتفيه وإكليل من النور محاط بهامته المتناهية في اللطف والبهاء. هذه هي هيئة الأرواح العلوية التي تجردت من نقائص الحياة الأرضية. أما الباقون فيظهرون غالباً بزيهم الأرضي الأخير، وبعلامات تدل على مهنتهم الأخيرة فيظهر العالم بكتبه والجندي بسلاحه والقاتل بخنجره وهكذا. وهيئة الأرواح السفلية تكون وحشية قبيحة تلوح عليها آثار ما ارتكبته من الفضائع أو ما احتملته من العقاب. وغالباً ما تتخذ أشكال حيوانات شقية أو خسيسة غاية الخسة، رمزاً لما كانت عليه نفوسهم الخبيثة أو

---

(١) راجع الشيخ محمد هادي معرفة في كتابه تناسخ الأرواح وفي ابحاثه بنفس الكتاب في النفس التي سبقت هذا البحث والتي جاءت بالمناسبة عند تفسير قوله تعالى: ﴿ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات، بل احياء ولكن لا تشعرون﴾ آية ١٥٤ من سورة البقرة.

الرديئة أيام الحياة. وإليك بعد الاسئلة المطروحة إلى الارواح بهذا الصدد:

سؤال: هل من الممكن ان تتراءى الأرواح لأحد؟

جواب: نعم وخاصة حالة النوم. والبعض يرونها حالة اليقظة وهذا نادر.

سؤال: هل للأرواح التي تتراءى بالأجنحة أجنحة حقيقية أم هي صورة رمزية؟

جواب: ليس للأرواح أجنحة تفتقر إليها لأنها تستطيع الانتقال أينما أرادت. ولكنها تظهر فقط بالزي الذي يؤثر بالأكثر في الشخص المتجلية له فيظهر بعضها بزيها الاعتيادي. وغيرها بالحلل البيض والأخرى بالأجنحة كرمز عن الطبقة الروحية المنتمين اليها.

سؤال: هل يمكن للروح أن يتجلى بهيئة مخالفة للهيئة البشرية؟

جواب: الهيئة البشرية هي الهيئة الأصلية في الروح. فيستطيع أن يغير ظواهرها ولكن الغالب لا يتغير.

سؤال: هل يمكن الأرواح أن تتراءى بهيئة حيوانية؟

جواب: قد يمكن حدوث ذلك، ولا يأتي هذا العمل إلا الأرواح السفلية فيكون ظهورها بهذه الهيئة مؤقتاً، لأنه ليس من المعقول أن الروح تريد أن تتقمص في صورة حيوان[1].



أدلة التناسخ على الرأي القديم:

• قال التفتازاني: ليس للتناسخية دليل يعتد به. وغاية ما تمسكوا به في إثبات التناسخ على الاطلاق ـ أي انتقال النفس بعد مفارقة جسدها السابق

---

(١) المذهب الروحاني ص ٩٠ ـ ٩٣.

إلى جسد آخر إنساني أو غيره ـ وجوه:

الأول: أنها لو لم تتعلق بأبدان لاحقة لظلت عاطلة معطلة، ولا تعطيل في الوجود.

الثاني: أنها مجبولة على الاستكمال، ولا استكمال إلا بالتعلق الجسماني ولذلك فإن تعلقات النفس الجسمانية تتكرر حتى تبلغ الكمال النهائي.

الثالث: أنها قديمة لقدم فاعلها، ولذلك فهي متناهية العدد لامتناع وجود ما لا يتناهى بالفعل. حيث القديم ـ وهو لا زماني ـ لا تعاقب في وجوداته، ليكون بعضها بالقوة والآخر بالفعل، بل كلها وجودات فعلية، وإذا كانت غير متناهية لزم وجود اللامتناهي بالفعل وهو محال. إذن فالنفوس متناهية العدد.

وأما الابدان فهي غير متناهية، لأنها تحصل بفعل الدورات الفلكية وأوضاعها غير المتناهية، لأنها من الأحداث الزمانية المتحصلة على التعاقب فتكون غير متناهية.

وحينئذ لو كان لكل نفس بدن واحد تتعلق به، لزم توزيع المتناهي ـ وهي النفوس ـ على اللامتناهي ـ وهي الأبدان ـ وهو محال فلا بد من تكرر تعلقات النفس بالأبدان المتلاحقة تكرراً لا نهائياً ليحصل التعادل بين النفوس والأبدان، الأولى بتعلقاتها اللامتناهية، والثانية بوجوداتها اللامتناهية[1].

تفنيد أدلة القدامى:

أقول: الوجوه الثلاثة كلها مدخولة لا يمكنها إثبات المطلوب في شيء، أما الأول فلأن لزوم التعطيل إنما يكون اذا كان العمل ـ مطلقاً ـ متوقفاً على

(١) بحار الأنوار ج ٦١ ص ١٠٩ بتصرف وتوضيح منا.

التجسد العنصري. وقد مر علينا سابقاً أن فترة محدودة تمر على النفس هي بحاجة الى البدن في مكاسب خاصة لا تحصل الا بذلك، أما بعدها فهي غنية بذاتها مستغنية في فعالياتها لا تزال تعمل في ترقيها وهي في عالم الأرواح.

وكذلك الوجه الثاني حيث لا تتوقف مكاسب الروح ـ بصورة مطلقة ـ على التجسد العنصري. هذا فضلا عن التهافت الظاهر بين الوجهين في مُثبتَها حيث الأول يفيد أبدية التعلقات الجسدية، وأما الثاني فيوقنها عند حد الاستكمال.

وأما الوجه الثالث فمتركز على مقدمات غير مسلّمة، فلنا أن نمنع قدم النفوس فانها محدثة زمانية. ونمنع عدم تناهي الأبدان، لأنها ليست بفعل الأفلاك، بل القضية سالبة بانتفاء الموضوع رأساً.

شبهات التناسخيين القدامى:

أورد حماة التناسخ الأقدمون شبهات بوجه المنكرين. ذكرها وذكر حلولها صدر الدين الشيرازي[1] في إسهاب واليك تلخيصها موضحاً:

الأولى: أن سبب احتياج النفوس إلى الأبدان قبل تعلقها بها ـ وهو نقصها الفعلي واستعدادها للكمال ـ يبقى في بعض النفوس حتى بعد أن تعلقت بالبدن فترة ثم فارقته. كما في نفوس الأشرار والأشقياء من الأمم الجاهلة التي كفرت بأنعم الله. بل صارت بذلك أنقص وأخس مما كانت عليه قبل، فهي أشد احتياجاً وأقوى انجذاباً الى المواد البدنية بعد المفارقة مما كانت في أوائل فطرتها..!

حلها: أن النفس قبل تعلقها بالبدن كانت في كمالاتها وصفاتها بالقوة

(١) الأسفار الأربعة ج ٩ ص ٢٦ ـ ٣٩.

والاستعداد، ثم هي بعد تعلقها به خرجت من القوة الى الفعل، وصار ما بالاستعداد فعلياً محققاً. فهي في هذه الحالة مختارة في انتخاب طريق الرشد عن الغي، فأيها سلكته فقد صرفت ما تملكها من قوة واستعداد في تلك السبيل، إما الى سعادة أبدية منخرطة مع زمرة الملائكة والأبرار. أو الى شقاء دائم مندمجة مع الشياطين والأشرار.

ومن ثمّ لا يعود ما بالفعل قوة، وما بالتحقق استعداداً. لأنه رجوع قهقري وهو مستحيل في الطبيعة. فحاجة النفس الانسانية الى البدن إنما هي من جهة كونها قابلة محضة فيما لها من صفات كامنة، فاذا خرجت في شيء منها من الكمون الى البروز ومن القوة الى الفعل وتصورت بصورتها الباطنة وفق ما تملكه من صفات راسخة، زالت عنها تلك القوة والاستعداد، وبلغت غايتها في كمال تلك الصفات الخسيسة أو الكريمة.

وبعد انفصال الروح عن البدن تنفصل وهي على هذه الحالة الآخذة لنفس صورتها الواقعية التي خرجت من كونها قوة الى الفعلية، فاقدة كل استعداداتها الأولى الفطرية لتحشر إما مع المرحومين أو مع المرجومين.

الثانية: إن بعض الفسقة المتمردين أو الجهلة الغافلين ربما قللوا من شواغلهم المادية واعرضوا عن الرغبات الأرضية ـ كما في المروضين ـ وبذلك تتجلى لهم أمور غيبية ويحصل لنفوسهم بعض الاتصال بعالم القدس والملكوت فيستفيضون من ذلك المنهل الصافي النمير، وهم بعدُ في عالم الحس والشقاء. فكيف بنفوس العصاة والأشرار اذا فارقت أبدانها وانقطعت علائقها المادية رأساً ـ أن يحصل لهم ذلك الاتصال المبتهج فأين العقاب المتوعد لهم في لسان الشريعة المقدسة؟ والمحتم لهم بحكم العقل؟

إذن لا بد في عذاب الأشرار من عود نفوسها الى أبدان حيوانية هابطة

وأخرى خسيسة مما يتناسب وصفاتهم الراسخة ليكونوا معاقبين بذلك جزاءاً لأعمالهم الأولى.

حلها: **أولا** ـ ليس ما يتصل به نفوس الفسقة والجهال حال إعراضها عن الرغبات الأرضية في هذه الحياة أرواحاً علوية نقية. وانما هي أرواح سفلية أثيمة مثلهم: «إن الطيور على أشكالها تقع». وقد ثبت من تحضير الأرواح أن أرواحاً شريرة تكتنف أناساً على شاكلتها فتغريهم بوساوسها وتخدعهم بقليل من الصدق لتملي عليهم أكاذيب فتجد في ذلك تسلية متاحة تهزأ بهم وتسخر من عقولهم الضعيفة.

ثانياً ـ إن النفوس الشقية بعد مفارقة الأبدان يغشاها من عظيم الهول وشديد الداهية ما يسلب لبها ويفقدها وعيها، فيروعها الموقف الرهيب المدهش. الأمر الذي لا يدع مجالاً للاستيناس بعالم القدس الذي حلت فيه، بل لا تراه قدساً ولا تتصل بصفاءه الملكوتي، إذ ربطتها مكاسب الرذيلة بالأرض ﴿كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون. كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾[1].

﴿ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلاً﴾[2].

الثالثة: إن هذه النشأة المادية هي أخس النشآت وأكدرها، اذ فيها الآفات والعاهات والمحن والآلام، نتيجة التزاحم والتكالب على حطامها المحدودة، والفساد والعبث الذي يقوم به أبناؤها الطائشون. فأجدر بها أن تكون هي الجحيم والعذاب المقيم. فاذا فارقتها نفوس شريرة بالموت فأولى بها أن تعود إليها ثانية وثالثة لتذوق وبال امرها، ﴿كلما نضجت جلودهم

---

(١) المطففين: ١٥

(٢) الإسراء: ٧٢

بدّلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب﴾ [1] . كلما أرادوا أن يخرجوا منها من غم أعيدوا فيها وذوقوا عذاب الحريق [2] ﴿يستعجلونك بالعذاب وإن جهنم لمحيطة ـ يعني الآن ـ بالكافرين﴾ [3] ﴿ألاَ في الفتنة سقطوا وإن جهنم لمحيطة بالكافرين﴾ [4] .

فلو كانت الاشقياء تفارق الجحيم بالموت ولا تعود اليها فقد سعدت بالخلاص واستراحت من آلام الحياة الدنيا فكانت سبيلها سبيل الاتقياء الآمنين ﴿لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى ووقاهم ربهم عذاب الجحيم﴾ [5]

والحل: لا نسلم أن الحياة الدنيا تصلح جحيماً للأشقياء، لأن سكر الحياة ونشوتها، وخلابة متعها، ونضارة منظرها كل ذلك يحول دون الاحساس بواقعها الجهنمي أو الشعور برداءة جوهرها الحقيقي ما دام الظاهر لألاء طيّب الملمس جميل الهندام. ولذلك ورد: «الدنيا جنة الكافر» حيث ابتهاجه بها، فلو ظل متمتعاً بها أبداً لكان سعيداً مع الخلود، لأن السعادة رهن الإحساس بها، فاذا لم يشعر المتمتع في مرتبة منها بوجود مراتب فوقها كان في حساب نفسه سعيداً مبتهجاً بما لديه. فأين العذاب؟ ولذلك يرجو ذوو الحظوظ في هذه الحياة أن تبقى لهم في ذمة الخلود ولا يفارقونها أبداً ـ وربما جاءت فكرة تناسخ الأرواح من قبل حب الخلود الكامن في قرارة النفوس البشرية ـ

---

(١) سورة النساء: ٥٦.
(٢) سورة الحج: ٢٢
(٣) سورة العنكبوت: ٥٤
(٤) سورة التوبة: ٤٩.
(٥) سورة الدخان: ٥٦.

نعم اذا ارتفع الحجاب وانكشف الغطاء فعنده الإحساس بالواقع المرير، ومشاهدة النتائج السيئة لأعمال قام بها هذا الانسان في الحياة. تلك أهوال فادحة يجابهها الشقي بعد مفارقة الحياة. وقد كان في غفلة منها: ﴿لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾ [1] ﴿الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا﴾ فالثواب والعقاب انما يتحققان في تلك الحياة الحقيقية: الحياة الآخرة.

★ ★ ★

وبعد فتلك حجج أصحاب القول بتناسخ الأرواح القدامى وهذه شبههم لم تنهض بمطلوبهم ولم تف بغرضهم فقد نفدت سهامهم دون إصابة الهدف. ولقد أجاد شارح المقاصد في قوله: «القول بالتناسخ ـ في الجملة ـ محكي عن كثير من الفلاسفة، إلا أنها حكاية لا تعضدها شبهة فضلاً عن حجة. ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة ناطقة بخلافها» [2].

أقول: وسوف ـ في ذيل ـ البحث تذكر آيات قرآنية وأحاديث كريمة تمسك بها حماة التناسخ، وأخرى تمسك بها معارضوهم.

ولنتكلم الآن عن مستمسك التناسخيين الجدد:

★ ★ ★

أدلة التناسخيين الجدد:

قال محمد فريد وجدي: الباحثون في المسائل الروحية في أوروبا قسمان: قسم العامة ـ من ليس له اختصاص في علم من العلوم ـ وهم يسارعون الى بناء

---

(١) سورة ق: ٢٢.

(٢) بحار الأنوار ج ٦١ ص١١٦.

المذاهب على نظريات يقوم الدليل عليها في نظرهم فحسب. وهؤلاء منهم التيوزوف والاسبريت وغيرهم. ولهم في عالم الآخرة وأحوال الموتى وانتقالاتهم مباحث استغرقت أسفاراً.

أصحاب التناسخ أو خصومهم:

ولقد كانت نتيجة أبحاثنا لحد الآن: أن أصحاب التناسخ لا يملكون دليلاً وافياً بالمطلوب ولا كافياً للاقناع فقد جاء دور النظر في أدلة خصومهم ولكن قبل أن ننتقل إلى هذا الدور ينبغي عرض نصوص دينية تمسك بها التناسخيون إقناعاً للمؤمنين.

آيات تمسك بها التناسخيون:

قال الأستاذ الهلالي: «ومن أحب من المتدينين أن نأتيه بآيات واضحة من التوراة والإنجيل والقرآن في هذا الموضوع فنقول...

ثم تعرض الآيات من سفر أشعيا وأيوب ومن أناجيل متى ولوقا ومرقس لا يهمنا التعرض لها لمكان الشك في السند والدلالة معاً ـ أما الآية القرآنية فقوله تعالى:

١ ـ «كيف تكفرون بالله وكنتم امواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون» (البقرة: ٢٨)[١].

وقال العلامة ابن حزم: «احتجت الطائفة التناسخية المرتسمة بالإسلام أعني احمد بن حائط وأحمد بن نانوس ومن شاكلهما بقول الله تعالى.

٢ ـ «يا أيها الإنسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك فعدلك، في أي صورة ما شاء ركبك» (الانفطار: ٦)

(١) المذهب الروحاني ص ٢٧٠

٣ ـ وبقوله تعالى: « جعل لكم من انفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذرؤكم فيه » (الشورى: ١١)[١].

وقال الفيلسوف الإلهي صدر الدين الشيرازي: « ومن شبهات التناسخيين أنهم تشبثوا بكلام الأوائل من الحكماء ـ ولكلامهم تأويل يذكره ـ وباشارات الأنبياء ـ فيما يخص التجسدات الأخروية حسب النزعات الدنيوية ـ وبآيات الصحيفة الإلهية، كقول القائل الحق:ـ

٤ ـ « كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب » (النساء: ٥٦)

٥ ـ وقوله تعالى: « ولقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم. ثم رددناه أسفل سافلين ». (التين: ٤)

٦ ـ وقوله تعالى: « ربنا امتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل » (غافر: ١١)

٧ ـ وقوله تعالى: « ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون قال اخسؤوا فيها ولا تكلمون » (المؤمنون: ١٠٧)

٨ ـ وقوله تعالى: « وما من دابة في الأرض ولا طائر بجناحيه الا الأمم أمثالكم » (الأنعام: ٣٨)[٢].

وجه دلالة هذه الآيات تأييداً لمذهب تناسخ الأرواح هو:

أن الآية الأولى تعني التكرر في الإحياء أي التجسد والإماتة (الانتقال). فالنفس تتقلب ضمن تجسدات لا حصر لها حتى تنتهي بالاستعداد إلى أصل الوجود.

---

(١) دائرة المعارف فريد وجدي ج ١٠ ص ١٧٣

(٢) الأسفار الأربعة ج ٩ ص ٢٩

فقد جاء التعبير في هذه الآية الكريمة عن كل تجسد بالإحياء. وعن فترة إنتقاله إلى عالم الأرواح بالأماتة ثم عودة إلى تجسد آخر إحياء وهكذا.

والجواب: أن هذه الآية حددت الإماتة والإحياء بمرتين ـ كما في آية أخرى نظيرتها تأتي ـ وهي تعني وجود الإنسان في عالم الأصلاب والأرحام أولاً فاقداً للشعور والإحساس وهما مميزا الحياة. فهو في هذه الفترة ميت لا حس له ولا حركة ظاهرة.

ثم أحياه: أفاض عليه الحياة: الحس والحركة والشعور. ثم أماته: أفقده الحس والشعور الظاهرين. ثم أحياه في عالم البرزخ: عالم الأرواح ليعيش هناك حتى يوم البعث والحشر إلى الله تعالى.

وليست في هذه الآية دلالة على عودة الحياة الأرضية بعد مفارقتها أصلاً.

* * *

والآية الثانية زعموها تعني تجسدات نفس واحدة في اي صورة ما شاء ركبك أي على التوالي من صورة الى أخرى وهكذا.

وانما تعني الآية خطاباً مع الإنسان على وجه العموم. فكل فرد يصوره الله وفق ما تقتضيه حكمته. هذا في صورة وذاك في أخرى وثالث في ثالثة، لكل صورته التي تخصه والتي اختارها الله له.

* * *

والآية الثالثة حسبوا الضمير من «يذرؤكم فيه» راجعاً إلى كلا التزاوج الإنساني والتزاوج النعمي جميعاً فلا يزال الإنسان يتزايد وتكثر افراده تارة في التزاوج الإنساني وأخرى في التزاوج الحيواني. ليكون الثاني على طول الأول والنفس هي النفس قد تقلبت ضمن أحوال من عليا الى دنيا، من صورة انسانية إلى صورة حيوانية أو بالعكس.

والجواب: أن هذه الآية بصدد تعداد نعم الله على الإنسان في ثلاث جمل: الاولى: ﴿جعل لكم من أنفسكم أزواجاً﴾ ليسكن بعضكم إلى بعض وفي ذلك بقاء النسل. الثانية: ﴿ومن الأنعام أزواجاً﴾ لتبقى وتتناسل وفي ذلك تمام منافعكم. الثالثة: ﴿ويذرؤكم فيه﴾ اي هذا البث والتكثر والازدياد في الذرية كان في جعل التزاوج بينكم. فالجملة الثالثة إشارة الى منفعة التناسل والتكاثر المترتبة على التزاوج بين الذكور والإناث، فهي فائدة طبيعية ونعمة إلهية كانت من مضاعفات النعمة الأولى وهي جعل التزاوج الطبيعي.

فالضمير يرجع الى الجعل في الجملة الأولى، وبذلك اختصت هذه الجملة الثالثة بالإنسان أيضاً مستقلة عن الجملة الثانية.

* * *

والآية الرابعة تخص عذاب الآخرة وتبدل الجلود بإعادة متفرقاتها وتركيبها من جديد، فان الألم للنفس خاصة وأنما البدن آلة الادراك، واذا تفسخت الآلة بالاستعمال وتفرقت أجزاؤها اعيدت ثانية بالجمع والتركيب.

وعلى أية حال فالآية عنت أمر الآخرة: ﴿إن الذين كفروا سوف نصليهم ناراً كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب﴾.

وقد سئل الإمام الصادق عليه السلام: ما ذنب الغير؟ فقال: هي هي، وهي غيرها، كلبنة كسرت ثم ردت في ملبنها.

على أن التناسخ من النوع المتصل كما في أجسادنا الأرضية التي تتبدل أجزاؤها بالتحلل والتجدد غير ممتنع ولا هو مورد للبحث والجدل وهكذا الأجساد الأخروية.

والذي يدل على ان التبدل في جلود أهل النار هو من قبيل تبدل جسومنا الأرضية بالتحلل والتجديد قوله تعالى: ﴿والذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضى

عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها﴾. (سورة فاطر: ٣٧).

* * *

والآية الخامسة إنما تنظر إلى الانتكاس الحاصل في الاتجاه البشري على العكس من فطرته الأولى التي خلق عليها غير القليل من الناس الذين التزموا الصلاح والسداد.

* * *

والآية السادسة هي نظيرة الآية الأولى: موتة قبل هذه الحياة الأرضية. وموتة قبل الحياة البرزخية. ويحتمل الموتة الأولى هي بعد الحياة الأرضية. والثانية بعد الحياة البرزخية عند نفخ الصور: فصعق من في السماوات والأرض. ليكون الإحياء الأول في البرزخ والإحياء الثاني في يوم النشور. فهي على نقيض مطلوب التناسخي أدل.

والآية السابعة تعني إمكان عودة النفوس إلى أبدانها الأرضية الأولى وهذا لا شك فيه. لكنه خارج عن موضوع البحث، لأن البحث انما هو الوقوع أولا. وفي العودة الى أبدان غير أبدانها الأولى ثانياً. على أن أصحاب التناسخ أخذوا الآية على غير وجهها فقالوا إن الكفار تمنوا أن يخرجوا من دركات جهنم التي هي أبدان حيوانات خسيسة.

* * *

والآية الثامنة لا تعني أن الحيوانات كانت يوماً ما مثلكم بشراً يعيشون كعيشتكم.! بل المقصود: أن طوائف المخلوقات سواء من البشر والحيوان والطير فهي جميعاً في أصل الخلقة والرزق والسعي والمكاسب وفي كيفية تناسلها وتزاوجها وما الى ذلك على نسق واحد، لا فرق من حيث الجهات المادية، إنما الفارق هو الميز العقلي.

أدلة تعاكس نظرية التناسخ:

هناك أدلة احتج بها أخصام التناسخيين ربما تبلغ العشرة ما بين طبيعي وعقلي وشرعي نعرضها في تلخيص وتوضيح، معقبين بما يبدو لنا من نظر واختيار في حدود البحث والتمحيص:ـ.

ملحوظة: نستطيع أن نقسم حجج ناكري التناسخ الى طائفتين: الأولى حجج مبدئية أقامها أصحاب مبادىء فلسفية خاصة قد لا يعترف بها العموم. أما الطائفـة الأخيرة فقائمة على مبادىء عامة تسلمها الجميع.

حجج مبدئية:

١ ـ إستدل الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا في الإشارات لبطلان مذهب التناسخ بأن لكل بدن نفساً تخصه وتحدث بحدوثه لا محالة. فلو تعلقت به نفس مستنسخة لأصبح لبدن واحد نفسان: منتقلة وحادثة. وهذا خلاف الضرورة والوجدان، إذ ما من أحد إلا ويشعر من نفسه انه واحد [١]، ولم يوجد بدن واحد متحملاً شخصين [٢].

هذا الإستدلال مبتنٍ على الفلسفة القائلة بأن حدوث كل بدن سبب تام لإفاضة نفس إليه من المحل الأرفع، فاذا تعلقت به نفس سابقة اجتمعت عليه نفسان: قديمة وحادثة.! ولنا أن ننكر هذه السببية المستلزمة لحدوث انفس متساوية مع الأبدان. بل النفس هي التي تدبر من شؤون البدن منذ حدوثه فالى بقائه وفنائه. ولها أن تكرر هذه العملية اذا اقتضت المصلحة. كما يجوز للبارىء الحكيم أن يخلق أبداناً متعاقبة لنفس واحدة تنقلب بين احضانها الى أن يقضي الله أمراً كان مفعولاً. إنما الكلام في الوقوع وليس في الإمكان.

(١) يأتي لهذا الاستدلال توضيح أكثر في كلام صدر الدين الشيرازي من الوجه القرشي الآتي.

(٢) شرح الإشارات ج ٣ ص ٣٥٦.

٢ ـ وأبطل الخواجا نصير الدين الطوسي في التجريد هذا المذهب بوجوب التعادل بين النفوس والأبدان، أي يجب أن يكون لنفس واحدة بدن واحد. فاذا تركت نفسٌ بدنها الأول لتلتحق ببدن آخر فقد عاكست قضية التعادل وكانت نفس واحدة قد تعلقت ببدنين! ولذلك يقول: والا لبطل ما أوصَلْناه من التعادل...[١]

ولنا أن نطالبه بالبرهان على لزوم هذا التعادل القائم على نظرية: « اقتضاء حدوث الأبدان حدوث انفس بقدرها » وقد تبين وهن هذه النظرية من تعقيبنا على استدلال الشيخ.

٣ ـ وذكر سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد أدلة على بطلان مذهب التناسخ، منها: أنه لو كانت الأنفس بعد مفارقتها الأبدان تتعلق بأبدان غير الأولى لزم تساوي الأبدان اللاحقة مع السابقة على طول خط الزمان لئلا تتعطل نفوس فيما لو كانت الأبدان أنقص عدداً في الفترة اللاحقة أو تجتمع نفوس عدة على التعلق ببدن واحد مع أن التضخم والتقلص في عدد الأبدان أمر ينتاب البشرية طول الدهر. على أثر حوادث الحروب العظمى والأوبئة العامة وما أشبه[٢]

واعترض هو على هذا الاستدلال بأنه لا حجة على بطلان التعطيل والإهمال. وعلى فرض تسلمه فلا تعطيل في عالم الأرواح، لا سيما والابتهاج بالكمالات أو الامتعاص عن الجهالات لمن أوفر الاشتغالات الروحية.

٤ ـ وقال العلامة ابن حزم الأندلسي: إن من تدبّر اختلاف الهيئات والأشكال وتباين الصفات والملكات الذي عليه بنو الانسان ـ عرف مدى

---

(١) شرح التجريد للعلامة ص ١٠٠ المسألة العاشرة.

(٢) بحار الأنوار ج ٦١ ص ١٠٨ الوجه الثاني والاعتراض أيضاً في نفس الصفحة.

عدم إمكان التشابه بين شخصين في صورة وسيرة، ولا يوجد من يشبه الآخر في سمته وخلقه. فكيف يُفرض وجود شخصين ـ على التعاقب ـ يتفقان في الشميلة والسلوك كي يكون اللاحق نسخاً عن السابق (١).

هذا ولم يذكر برهاناً على امتناع التشابه المذكور، وإنما هو استقراء ناقص لا يفيد ظنّا فضلاً عن اليقين..! على أن التناسخ ـ لو سُلّم ـ لا بستلزم تشابهاً بين الناسخ والمنسوخ من جميع الوجوه كي يستدل من امتناع التشابه على امتناع التناسخ. وانما هو من بعض الوجوه فيوجد في اللاحق بعض صفات ومميزات السابق، وهذا ليس بتشابه تام!



٥ ـ والعمدة استدلال صدر الدين الشيرازي مجدد الفلسفة الاسلامية في القرن الحادي عشر والذي احتفظت آراؤه بقيمتها الأولى ووزنها الثقيل حتى العصر الأخير. فكان فيما استدل به على بطلان مذهب التناسخ على الاطلاق بوجه عرشي ووجه آخر فرشي ـ على حد تعبيره ـ (٢) ننقلهما هنا بتوضيح وتلخيص:

أما الوجه العرشي فهو: ان للنفس تعلقاً ذاتياً بالبدن وتركيباً معه طبيعياً إتحادياً. ولكل واحد مع الآخر حركة ذاتية جوهرية نحو الاكتمال وإخراج ما فيهما بالقوة الى الفعل تدريجياً. وإن النفس لا تزال دائبة في تحصلاتها الوجودية إما الى سعادة أبدية أو إلى شقاء دائم. تاركة خلفها مراتب قضتها كانت كل مرتبة تمهيداً ووصلة للانتهاء الى التي تليها، وكذلك البدن منذ تكوينه فالى فساده.

(١) دائرة معارف القرن العشرين ج ١٠ ص ١٧٥ مادة نسخ.

(٢) يقصد بالعرشي: ما يتجلى له بإلهام رباني وبإشراق ملكوتي. وأما الفرشي فهو ما اقتضته القواعد الفلسفية والأحكام العقلية البشرية.

وإن نسبة كل مرتبة سابقة الى لاحقتها كنسبة القوة الى الفعل، ولا يرجع ما تحقق بالفعل من شؤون النفس أو البدن الى حد القوة المحض أبداً، إذ لا يمكن عود الفعل قوة بعد خروجها إليه. نظراً إلى امتناع التقهقر في الحركة الجوهرية الطبيعية الدائبة إلى الأمام ـ لا من نفسها ولا بتأثير خارجي.

إذن لو تعلقت نفس منسلخة عن بدن قديم ببدن آخر حادث من جديد لزم اجتماع شيئين أحدهما بالفعل ـ وهي النفس المنسلخة ـ والآخر بالقوة ـ وهو البدن الحادث ـ حيث النفس المنسلخة قضت شوطها في بدنها السابق وخرجت بكل ما فيها من القوة الى الفعلية. أما البدن الحادث فهو بعد في مراتبه الأولى لم يخرج شيء من قواه إلى الفعل..

وبما أن اجتماع النفس مع البدن هو اجتماع اتحادي وتركيب طبيعي فيستحيل هذا الاجتماع، لامتناع التركيب الاتحادي الطبيعي بين شيئين أحدهما بالقوة والآخر بالفعل إذ يستلزم ذلك أن يكون شيء واحد بالفعل والقوة معاً [1].

* * *

والوجه الآخر الفرشي: هو أن البدن متى كمل استعداده واعتدل مزاجه صلح لقبول النفس المفاضة عليه من واهب الصور. وبالتالي تكون هذه الإفاضة ضرورية حينذاك. حيث لا بخل في مبدأ الفيض على الاطلاق، سوى عدم قابلية المحل. فاذا كمل واستعد تحققت الإفاضة بلا تراخ أو مهل. فالبدن الصالح للقبول لا ينفك عن إفاضة نفس مناسبة عليه في حينه.

إذن لو تعلقت به نفس أخرى على سبيل التناسخ لزم أن يكون لبدن واحد نفسان ولوجود واحد ذاتان. وهذا خلاف الوجدان، إذ ما من

---

(١) الأسفار الأربعة ج ٩ ص ٢ - ٣.

شخص إلا ويشعر في قرارة نفسه أنه واحد ذاتاً.

وقد يعترض معترض: لعل النفس المتناسخة منعت حدوث النفس المقارنة؟ قلنا: حدوث النفس المقارنة ضروري حيث الإفاضة مطلقة لا مانع منها سوى حجاب النقص في القابل، فاذا ارتفع بالاكتمال وقع الإشراق لا محالة. إذن فتعلق النفس المستنسخة هو المستحيل[1].

وأضاف وجهاً ثالثاً: هو أن النفس ـ على فرض التناسخ ـ تبقى معطلة في الفترة بين التجسدين السابق واللاحق. ولا تعطيل في الوجود[2].

★ ★ ★

أقول: أما حجته الأولى فأساسها نظرية التركيب الاتحادي بين النفس والبدن، أما لو رفضنا هذه النظرية وقلنا بآلية البدن صرفاً فالحجة مدحوضة رأساً. والأخير هو الصحيح.

وأما الحجة الثانية فهي نفس حجة الشيخ أبي علي ابن سينا ولذلك فالخدشة فيها على ما سبق هناك: لا دليل على ضرورة حدوث أنفس عند حدوث أبدان لتكون خلقة أحدهما متساوية مع خلقة الآخر طول الدهر.

وأما الحجة الثالثة فقد اعترض عليها صاحب المقاصد عند الدليل رقم ٣ فراجع[3].

★ ★ ★

---

(١) الأسفار الأربعة ج ٩ ص ٩ ـ ١٠.
(٢) الأسفار الأربعة ج ٩ ص ١٢.
(٣) ص: ١٤٦.

حجج عامة:

لا أظنني مغالياً في تعبيري هذا: فإن لم تكن الحجج الخمس السالفة حاسمة في الموضوع من كل وجه، فان في الحجج الخمس التالية قطعاً جذرياً لوتر المذهب التناسخي سواء من وجهة الاقناع والاقتناع، أم من وجهة حكم العقل الجازم، أو من وجهة تصادق العقل والشرع في تفنيد مزعومة تخالف الوُقعية مئة بالمئة وإليكم:

أولاً ـ إن قانون الارتقاء الطبيعي أصبح من أوليات العلم ويعدّ من جوهر الحياة ومن ضرورة الوجود على الاطلاق، لا موجود الا وهو دائب في مسعاه الى الأمام، صعداً الى الكمال التام.

الأمر الذي اعترف به الفلسفة والعلم جميعاً وتصادقت فيه آراء العلماء من قدماء ومحدثين.

هذا وإن التناسخ ليناقض هذه السنة الطبيعية بشكل واضح: إن التناسخ انتكاس في الطبيعة، والانتكاس يعاكس الارتقاء على طرفي نقيض.!

إن نفساً قضت دورها في اقتناء مكاسب، وأخذت في مدارج الترقية والتقدم إما الى فضائل أو الى رذائل ـ لا فرق بينهما نظراً لفعلية القوى النفسية ـ إن نفساً تحقق ما فيها بالقوة الى الفعل، لا تعود الى البدء، ولا ينقلب الفعل قوة بعد أن خرجت إليه. إن ذلك مخالف لقانون الارتقاء الطبيعي مخالفة في الصميم.

إن نفساً أخذت في مدارج الكمال منذ الصغر فتعلمت من البيان ومن سر الوجود ما لم تكن تعلم، وتعرفت الى أدب وسلوك ما كانت تجهل، وحظيت بثقافة وتقدمت في حضارة، وتحملت في سبيل ذلك عناء التربية والتثقيف، ليكون الثمن الذي دفعتها إزاء هذه المكاسب غالياً جداً... إن نفساً تقدمت

هكذا لا تعود لتبدأ شوطها الا اذا كانت عابثة. والعبث في الطبيعة مستحيل.

ويحق للطبيعة أن تنادي من أعماقها: إن التناسخ انتكاس في الخليقة. وتقهقر في الوجود، فهو مناقض لسنن الكون، ولذلك فهو مستحيل.

ونحن إذ نؤمن بسنة الحياة ونظامها التقدمي الحتم، ونعرف مدى تحكم قانون الارتقاء في طبيعة الوجود، أصبح من السهل علينا رفض نظرية تخالف إيماننا هذا ومعرفتنا هذه. أقول: «نحن» ولكن العالمين جميعاً معنا يوافقوننا.



وقد يسأل البعض: لعل في العودة تكميلاً لنقائص فائتة، وامتداداً لترقيات كانت بدأت في التجسد السابق.؟

والجواب: فرق بين العودة الى الاكتمال والعودة على البدء. والأخير هو الانتكاس والتقهقر المستحيلان في الطبيعة، وذلك هو التناسخ الممنوع.

مثال توضيحي: مدرسة ابتدائية وثانوية وكلية وجامعة يقضي الطالب دورته في كل واحدة لينتقل الى التالية فلم يزل يكمل دورة ليستأنف أخرى، لكن الثانية تقع في امتداد الأولى ومترتبة عليها، فهذا الاكتمال والاستئناف امتداد في السير التقدمي. والعودة في كل دورة تالية بعد انقضاء دورة سابقة تواصل في الاستكمال والترقية وليست من الرجوع في شيء.

أما لو عاد الطالب ليستأنف الابتدائية بعد إكتمال دورتها: الصفوف الستة، بحجة: بدائية دورته الأولى فيعود ليتعلم ما تعلمه سابقاً عن اتقان أكثر وفهم أوسع.! فهذه العودة رجوع وتقهقر، الأمر الذي يمتنع في الطبيعة وفي عالم الوجود. وهكذا التناسخ إن صحّت الفرضية.



ثانياً ـ لا عبث في الطبيعة، ولا جزاف في الوجود إطلاقاً. إن كل من درس الحياة ودرس الكون ليعلم أن في طيات مظاهر الوجود أسراراً كبرى تثير إعجاب الباحثين، وتقف مشاعرهم حيارى عندما يطلعون على خفايا وخبايا تطويها الطبيعة هي من العظمة بمكان. وكلما تقدم العلم كشف أسراراً من الحياة وحكماً في الوجود، هي بالاضافة الى ما سلف من كشوف عدد هائل، وإن كانت بالنظر الى أسرار غير مكشوفة عدداً هزيلاً. بل ليس العلم سوى المعرفة بحقيقة الوجود كما ليس الاختراع سوى اكتشاف عن خاصية طبيعية كان قد احتضنها الكون، وإن نسبة تقدم العلم وتضخم الاختراع هي بعينها نسبة الاكتشافات قياساً مطرداً.

إن عقيدة « لا عبث في الوجود » و « الكون كله نظام وحكمة » هي التي دعت العلماء يتحملون عناء البحث والتحقيق. في سبيل العثور على علل طبيعية لمظاهر الحياة في هذا الكون، عللاً يعلمونها كبرى وحكماً يعرفونها خطيرة.

إذن صح القول: أن لا عبث في الطبيعة، وبالتالي يكون التناسب قائماً لا محالة بين جهود تبذلها الطبيعة والنتائج المترتبة. وإلا لزاد على العبث سفه وجهل، الأمر الذي يتنافى والحكمة السائدة.!

وبعد فالتناسخ إنما يعني عبث الطبيعة، أولا أقل من الاختلاف الفاضح بين أعمال وآثارها بقدر ما نفهمه من الاختلاف بين مفهومي الضخامة والضآلة: جهود ضخام ونتائج ضئيلة.

ذلك أن استئناف التجسد لغرض الاستكمال يقتضي تذكراً لما سبق من نتائج التجسدات الماضية، لتكون الحياة الجديدة امتداداً للحياة القديمة، وبناءاً لمكاسبها المستجدة على مكاسب مذخورة. وبذلك تنفع جهود سابقة في حياة حاضرة. أما اذا لم يتذكر الإنسان شيئاً من تجسداته الماضية فما هي الفائدة من وراء هذا الإستئناف والتجسد المتكرر « ولا عبث في الوجود ».؟

وقد أجاب الاستاذ الهلالي عن هذا الاعتراض بأن « لا شيء أكثر شروراً من التذكر » فان حوادث جمة تمحى من ذهننا حتى في الحياة الحاضرة، فليس من أحد يتذكر زمن إقامته بأحشاء أمه ولا أيام المهد. وقلّ ما يتذكر أعمال صبوته الأولى. ونفقد غالباً عند الصباح ذكر ما رأينا من الأحلام...

« إن الذاكرة عبارة عن شعورات من النفس ترتسم في جسمها الروحاني ارتساماً لا يمحى قط... ويمكن أن يرتسم عليها إلى ما لا انتهاء له صور أخرى جديدة تضاف الى ما قبلها دون محو أحداها او اختلاطها بأخرى.. وهكذا ترتسم في الجسم الروحاني كل الشعورات التي تأتي الى النفس من الخارج وكل الهواجس التي تبدو منها من الباطن وتبقى محفوظة أبداً في سفر الحياة هذا لتقرأ فيه النفس متى شاءت. إنما وقت التجسد إذ يتحد الجسم الروحاني ذرة فذرة بالجسم المادي فيحدث في حركته بعض تغيرات تحول قياسه الاهتزازي تفقد عنده النفس ذكر ماضيها، ولا يعاودها إلا بعد انفكاك جسمها الروحاني من القيود الجسدية وعودة قياسه الاهتزازي اليه... فعند ذلك تتذكر النفس ماضيها وتقابل بين حالتها الحاضرة السعيدة وما كانت عليه سابقاً من الشقاء فيحصل لها من هذه المقابلة اغتباط يكل عنه الوصف.

« ولدينا اعتبارات أخرى أدبية في هذا الموضوع هي أن تذكّر المرء لتجسداته الماضية في عالم متأخر كعالمنا الأرضي يكون باعثاً لقلاقل واختلالات جسيمة في الألفة الإجتماعية. والدليل هو أن ذكر وجودنا الأسبق يكون مرتبطاً بذكر وجود الآخرين فيتعذر من ثم على المجرمين التكفير عن ذنوبهم في تجسد جديد، إذ يعرفهم الجميع والعار لاحق بهم أيان توجهوا ويحصل للنفس من ذكر سابق أضاليلها وفظائعها عذاب أليم لا يطاق. كذلك أسباب الخصومات والعداوات تبقى كامنة في النفوس جيلاً بعد جيل...

« فهذه الاعتبارات وما ماثلها تؤيد ضرورة نسيان الانسان لماضيه وقت التجسد. وما في هذا النسيان من الصواب والحكمة الصمدانية »[1].

* * *

أقول: إني كلما انعمت النظر في هذا الجواب، واتعبت فكري في فهم فحواه كلما لم يزدني سوى الإعتراف بابتعاد الرجل عن إصابة الهدف في الرد. ذلك أن الاعتراض إنما يعني السؤال عن أثر تجسدات ماضية في حياة حاضرة، وما هي الفائدة وراء تجسد لاحق لغرض الاستكمال اذا لم يتذكر الإنسان ما بناه من هيكل الكمال الماضي ليبني عليه في هذا التجسد الأخير. كطالب يعود يتكرر في استيناف دورته المدرسية من بدء ولما يتذكر شيئاً من مكاسب دوراته الماضية، اذ لا يعني ذلك الا حركة دورية كحركة الدولاب من غير طائل. فاين التقدم في الثقافة والأدب والعرفان اذا كان كل تجسد عوداً على بدء وبناءاً من جديد!

هذا هو فحوى السؤال، أما الجواب فعمد إلى أن التذكر شرور والعامل في النسيان هو تمكن البدن العنصري من الجسم الروحاني، إذن لا ارتباط بين هذا الجواب والاعتراض! لأن السؤال باق على حاله: « إذا كان التجسد الحاضر يمنع من تذكر الحالة السابقة، والنسيان كان من ضرورة الحياة الإجتماعية، فما هي الفائدة النافعة من تجسدات سابقة في تجسد حاضر اذا كانت التجسدات المتلاحقة إنما هي لغاية الاستكمال وامتداد الترقية؟ ولا استكمال بهذا التجسد إلا إذا كان امتداداً لما سبق وبناءاً على ما سلف، الأمر الذي لا يحصل إلا بالتذكر ومعرفة الذخيرة المكتسبة، إذن لا فائدة من وراء هذا التكرر في التجسدات » ولا عبث في الوجود ».

---

(١) المذهب الروحاني ص ٢٧٠ - ٢٧٢.

وأما القول بأن الفائدة تظهر في عالم الأرواح فتبتهج أو تمتعض بتذكر سوابق تجسداتها المتكررة...! فهو إحالة على المجهول، وفرار فاضح عن مقابلة الاعتراض الموجّه.

* * *

قالوا: الروح يفقد عند تجسده ذكر ماضيه بالكلية ولكن تبقى فيه فقط القوى والصفات والأميال التي اكتسبها سابقاً وتكون كامنة فيه لحين تكامل نموه الجسدي..[1].

وهذا الكلام يعني وجود فائدة في هذه التجسدات ولكن تبقى كامنة لحين نهاية المطاف. وبذلك اتضح إفلاس التناسخيين عن كل إجابة على الإعتراض القائل: ما هي الفائدة والأثر النافع من تجسد سابق في تجسد حاضر اذا كان الغرض من هذه التجسدات هو الإستكمال والاتمام من بناء كان شروعه في تجسد سابق؟ ولا يتم هذا الغرض الا بتذكر ما سبق؟

مثلاً لو عاد المعلم الأول أرسطو أو الشيخ الرئيس ابن سينا الى الحياة ثانية ولكن في حالة جاهلة ليستأنفا التعلم من ألف باء، وكنا نبرز هذا العمل الضخم الذي تقوم به الطبيعة بحجة أن دراسة هذين العلمين في سابق حياتهما واجتهادهما في جمع المعارف والفنون اكسبهما استعداداً أكثر لتعلم الألف باء في هذه الحياة، أو رغبة فائقة الى البحث والنظر في المسائل والعلوم.!

إن هذه الحجة تقرر الاختلاف البائن بين جهد ضخم وأثر ضئيل، الأمر الذي يتنافى والتناسب القائم بين أعمال الطبيعة ونتائجها في شتى مناحي الوجود.

* * *

---

(١) راجع ما ترجمه الأستاذ الهلالي: المذهب الروحاني ص ٢٥٧.

ثالثاً - إن فرضية تناسخ الأرواح - إن صحت - فهي قائمة على قانون طبيعي عام اكتشفه التناسخيون القدامى - حسب ما يزعمون - وراح المحدثون على آثارهم يركضون قالوا :

١ - إن النفوس قديمة فهي أزلية أبدية لا بدء لها ولا أمد .

٢ - النفس في نشاطها المعملي بحاجة إلى تجسد مادي. وبدون ذلك لا تستطيع عملاً ، ولولا هذا الافتقار الذاتي لما هبطت من المحل الارفع .

٣ - لا تعطيل في الوجود اطلاقاً .

تلك قضايا ثلاث تشكل ملاك قانون التناسخ بوجه عام. فاذا كانت االنفس أزلية ، ولا تقع عاطلة في شيء ، ولا فعالية لها بغير تجسد ، فالتالي لم تزل تنتقل من تجسد إلى آخر عبر الدهور .

ونحن إذ قضينا فيما سلف على المقومات المذكورة لم تعد حاجة إلى مناقشتها هنا ، لكن الذي نريد أن نقوله في هذا المجال أمران :

(الأول) - إن فرضية تناسخ الأرواح القائمة على الملاك المذكور تتنافى وواقع الحياة العامة. ولا تنسجم مع شيء من مظاهرها ، التي منها : ظاهرة « التكاثر المطرد » ان البشرية لم تزل ولا تزال في تزايد وتضخم في عدد الأفراد ، بشكل مطرد في جميع أنحاء المعمورة فاذا كان أفراد الانسان بالأمس ألف مليون نسمة أصبحوا اليوم ألفي مليون. وعندئذٍ نتسائل عن أنفس هذا الألف مليون المستجد هل كانت مخلوقة بالأمس قبل خلق أبدانها ، أم حدثت عند حدوث الأبدان؟ فإن كانت مخلوقة قبلها لزم التعطيل. وإن حدثت بحدوثها لم تكن أزلية. فأحد المحذورين لا محيد عنه .

إذن فمذهب تناسخ الأرواح القائم على الملاك المذكور بالقياس إلى واقعية التكاثر المطرد في الأفراد البشرية ، ضدان لا يجتمعان .

(الثاني): أن ضرورة التجسد المتعاقب ـ وفق الملاك المذكور ـ تتنافى وإمكان مخاطبة الأرواح إطلاقاً. لأن مخاطبة الروح تستدعي فترة تجريد هي بمعزل عن التجسد، الأمر الذي يتنافى والمبدأ القائل بأن النفس فيما وراء تجسدها تبقى عاطلة، والتعطيل في الوجود مستحيل وبالتالي فبقاء النفس بلا تجسد مستحيل.

إذن ليس بالإمكان مخاطبة الأرواح، ومن مضاعفات ذلك تقويض أكبر دعامة للمذهب الروحاني. وقد تنبه لهذا الإستنتاج السالب، الروحاني الأمريكي الكبير (هودسن توتل) قائلاً: «المذهب الروحاني لا يناقض عقيدة الرجعة فقط، ولكنه يصبح مما لا يمكن قبوله مع هذه العقيدة، لأنها تهدم أساسه الذي قام عليه، إذ تقضي أن يكون من المحال مخاطبة أرواح الموتى»[1]

★ ★ ★

رابعاً: لو سلّمنا إمكان مخاطبة الأرواح ـ كما هو الصحيح ـ فإن ذلك يعني استقلال الأرواح في وجوداتها وبوسعها الحركة والعمل والفعالية من غير حاجة إلى استعانة آلة الجسد. فهي مستغنية بنفسها وقائمة بذاتها. وهذا الاستغناء إنما حصل لها بعد مفارقة الأبدان في حين كانت مفتقرة اليها في فعاليتها عندما كانت حالّة بفنائها فهي قضت دور الافتقار لتصبح غنية وقائمة بنفسها.

اذن فهي ارتقت من حضيض النقص والاحتياج إلى اوج الكمال والاستغناء. وعليه فلا تعود ناقصة بعد الكمال، حيث لا فقر بعد الغنى في سنة الطبيعة، أما لو قلنا بمذهب تناسخ الأرواح فمعناه الالتزام بالتقهقر

(١) فريد وجدي دائرة المعارف ج ١٠ ص ١٨١ وقد مر نقل هذا الكلام سابقاً.

والارتجاع في مجاري الوجود، وعود الغني محتاجاً والكامل ناقصاً، وهذا محال.

خامساً: ضرورة شريعة السماء تقضي قضاءاً مبرماً: أن لا تناسخ في الأرواح إطلاقاً. وأن كل مذهب ينتحل التناسخ فإن الدين الحق يناقضه في الصميم. وعبثاً يحاول أنصار التناسخ تأييداً من نصوص الكتاب والسنة! إنها في مقدمة المعارضين لهذا المذهب البائد منذ القديم.

١ ـ قال تعالى: ﴿حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رب ارجعون. لعلي اعمل صالحاً فيما تركت كلا إنها كلمة هو قائلها ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون﴾ [1] هذه الآية الكريمة وما أشبه أثبتت عالماً وسطاً بين عالم الدنيا وعالم الآخرة هو البرزخ، ففيه تبقى الأرواح حليفة أعمالها من حسنة أو سيئة إلى ان تقوم الساعة.

وهؤلاء العصاة تمنوا رجوعهم إلى الحياة الدنيا ثانية ليصلحوا ما أفسدوه، ويتداركوا ما فاتهم في الحياة الأولى فيجيئهم الردع اللاذع «في الصيف ضيعت اللبن»... كلا لا رجعة إلى الحياة الدنيا. وإنما هي حياة برزخية وافتهم حتى تأتيهم الحياة الآخرة.

٢ ـ وقال تعالى: ﴿وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدواً او عشياً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب﴾ [2].

أحاط بقوم فرعون مذ غرقوا سوء العذاب وهي النار تكوي وجوههم وجباههم كل صباح ومساء بشكل دائم حتى تقوم الساعة فعندها العذاب الأكبر فهم معذبون في عالم البرزخ فعلياً لا يفارقونه ابداً.

★ ★ ★

والآيات بشأن البرزخ ورهن الأرواح به بعد مفارقة الأبدان الأرضية

---

(١) المؤمنون: ١٠٠

(٢) غافر: ٤٦

كثيرة، وأكثر منها الأحاديث الشريفة عن أئمة الدين فيها الإنكار الشديد على المذهب التناسخي المستلزم جحود المبدأ والمعاد، ومعناه إنكار شرائع السماء رأساً:

١ ـ سأل المأمون العباسي الإمام الثامن علي بن موسى الرضا عليه السلام قائلاً:

« يا أبا الحسن ما تقول في القائلين بالتناسخ؟ فقال الإمام (ع): « من قال بالتناسخ فهو كافر بالله العظيم. يكذب بالجنة والنار »[1].

٢ ـ سأل أحد الملحدين الإمام السادس جعفر بن محمد الصادق عليه السلام قائلاً:

« أخبرني عمن قال بتناسخ الأرواح من أي شيء قالوا ذلك؟ وبأي حجة قاموا على مذاهبهم؟

قال الإمام (ع): إن اصحاب التناسخ قد خلفوا وراءهم منهاج الدين. وزينوا لأنفسهم الضلالات وأمرجوا أنفسهم في الشهوات[2]... وأنه لا جنة ولا نار. ولا بعث ولا نشور. والقيامة عندهم خروج الروح من قالبه وولوجه في قالب آخر. إن كان محسناً في القالب الأول أعيد في قالب أفضل منه حسناً في أعلى درجة الدنيا. وإن كان مسيئاً أو غير عارف صار في بعض الدواب المتعبة في الدنيا، أو هوام مشوّهة الخلقة... فلما سئلوا الحجة زاغوا وحادوا. فكذب مقالتهم التوراة ولعنهم الفرقان »[3]

---

(١) بحار الأنوار ج ٤ ص ٣٢٠

(٢) اي أطلقوا سراح أنفسهم فيما تشتهيه.

(٣) بحار الأنوار ج ٤ ص ٣٢٠ ـ ٣٢٢

هذا... وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين [1].

---

(1) لقد نقلنا موضوع اختلاف المذاهب في تناسخ الأرواح، ومذاهب تشتبه مع مذهب التناسخ، وأدلة التناسخ على الرأي القديم، وتفنيد أدلة القدامى، وشبهات التناسخيين القدامى، وأدلة التناسخيين الجدد، وآيات تمسك بها التناسخيون، وأدلة تعاكس نظرية التناسخ، وحجج مبدئية، وحجج عامة، وذلك عن كتاب تناسخ الأرواح للشيخ محمد هادي معرفة.



المعَـــاد

مَعنى المعَاد
إمكان المعَـاد
وقوع المعَاد
هَـل يُعَـاد المعْـدُوم ؟
شبهَة الآكل وَالمأكول



معنى المعاد: المعاد زمان العود أو مكانه، والمراد به هنا هو إيجاد عالم ثان لهذه الأجسام والأرواح بعد الموت يجتمع فيه الناس ليأخذ فيه كل مظلوم حقه من ظالمه ولينال المحسن فيه جزاء إحسانه.

إمكان المعاد: إن إثبات المعاد ووقوعه، يتوقف على إمكانه في ذاتـه، في نظر العقل، فإذا أثبتنا إمكانه، هان أمر الوقوع، وكان إثباته سهلاً يسيراً. أما اذا كان المعاد غير ممكن ومستحيلاً في ذاته، فترفض الفكرة من البداية، ولم ينظر في صحتها بحال من الأحوال. لذا نحصر البحث في هذه النقطة، وهي إمكان المعاد في نظر العقل، فإن لم نجد مانعاً عقلياً من الإمكان، انتقلنا إلى الكلام عن الوقوع. ونحن إذا رجعنا:

أولاً ـ إلى الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وجدنا أن إثبات الامكان بهذا المعنى لا يحتاج إلى تجشم فيكفي نظرة واحدة إلى مخلوقات الله وعلى ضوئها نستطيع إثبات الامكان، ولو سألنا انساناً مادياً، أو سألنا انساناً عادياً، هل يستطيع باني هذه الدار أن يبني مثلها؟ لا ستغرب هذا السؤال وأجاب: نعم[1].

ثانياً ـ إلى العقل ليس من شك أنه يرى أنه ممكن في حد ذاته، وليس من شك أنه يحكم بالامكان، بقياس المساواة، لأن مساوي المساوي مساوٍ، وهذا من القضايا البديهية التي تحمـل قيـاسـاتها معهـا ـ وهـو لا يفـرق بين المتساوين.

وإذا كان هذا العالم ممكناً وواقعاً، فإيجاد عالم آخر مماثل يكون غير ممتنع

(١) فلسفة المبدأ والمعاد ص ١١٩.

أيضاً بالبداهة لأن وجود أحد المتماثلين يدل على إمكان وجود المماثل الآخر، وإلا لم يكن مماثلاً.

والعقل يقيس إمكان وجود أحد المتساويين على الموجود بالفعل، وقد أوجد الله سبحانه دنيانا هذه من لا شيء وإلى هذا أشار بقوله تعالى:
﴿وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال: من يُحيي العظام وهي رميم؟ قل: يُحييها الذي أنشأها أول مرة، وهو بكل خلق عليم﴾ [1].
وقوله تعالى: ﴿أوليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم؟ بلى وهو الخلاّق العليم﴾ [2].

والانسان لم يكن شيئاً مذكوراً فأوجده الله تعالى من تراب [3] ثم من نطفة في قرار مكين ثم علقة ثم مضغة ثم عظاماً ثم كسى العظام لحماً، ثم أنشأه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين، قال تعالى:
﴿ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ [4]. وأقرها في الأرحام محاطة بثلاثة أغشية لا ينفذ إليها الماء ولا النور ولا الهواء ويشير إلى ذلك قوله تعالى:
﴿يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقاً من بعد خلق في ظلمات ثلاث﴾ [5].

---

(١) يس: آية ٧٨ - ٧٩.
(٢) يس: آية ٨١.
(٣) أثبت العلم الحديث أن الانسان يحتوي من العناصر ما تحتويه الأرض بل العالم وقديماً قيل:

وتزعم أنك جرم صغير ... وفيك انطوى العالم الأكبر

(٤) الحج: آية ١ و ٢ و ٣.
(٥) الزمر: آية ٦.

ثم أخرجها طفلاً ليبلغ أشده وجعل له أعضاء مختلفة الصور والقوام حتى أصبح في أحسن تقويم فقال تعالى:
﴿لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم﴾ [1].

ثم وهبه النطق والعقل والتفكير (وجعله قاهر الطبيعة وصانع المخترعات ورائد الكواكب).

ومن أخرج هذا الانسان من العدم إلى الوجود، فهو قادر - بلا ريب - على أن يعيده ثانية قياساً للاستئناف على الابتداء، لأنهما متساويان، بل البدء أعظم وأخطر، لأن من بنى قصراً يكون على بناء الكوخ أقدر وعليه أسهل وأيسر.

وقوع المعاد: كل ما هو ممكن الوجود في نظر العقل، وأخذاً بالكتاب الكريم والسنة الشريفة، يثبت به الواقع، كما يثبت بالبراهين الرياضة والمشاهدات العينية.

ووقوع المعاد، قد نصت عليه الكتب السماوية بآيات لا تقبل التأويل، وأخبر عنه جميع الأنبياء بأحاديث متواترة لا يمكن ردها، وقال به جميع أهل الملل والنحل والأديان من أقدم العصور:

أجل، إن المعاد لم يقع بعد، بل لا يُدرى متى يكون، ولكن أهل العقول النيرة قد أجازوا وقوعه، بل استعدوا له، واتخذوا جيمع الاحتياطات تجنباً لما يمكن أن يحدث من الكوارث كالزلازل والوباء وما اليهما من محدثات الليالي والأيام.

أدلة على وقوع المعاد:

١ - إن النبي المتصف بجميع صفات الكمال والجلال، والمعصوم عن الخطأ

(١) سورة التين: آية ٤.

والكذب قد أخبر بوقوعه ـ وكذلك القرآن ـ فيجب التصديق تماماً، كمّا أخبر الثقه الأمين بوقوع حادثه لا يمنع العقل من وقوعها.

٢ ـ إن الله سبحانه أمد الانسان بالفضائل ونهاه عن الرذائل ووعد المطيع بالثواب وتوعد العاصي بالعقاب وكثيراً ما يـأكـل القـوي الضعيـف والغني الفقير وقد رأينا الكثيرين يطيعون ويفسدون في الأرض ويسفكون الدماء، ثم يفارقون هذه الدنيا، قبل أن يجازى كل بعمله فوجبت الإعادة ليحصل الوفاء بوعده ووعيده، فلو لم يكن حساب وعقاب، ولا يوم يقتص فيه للمظلوم من الظـالم، لذهب كل حق هدراً وكان التكليف عبثاً، ولم يكن أي فوق بين الأنبياء والصلحاء، وبين الأشرار والفجار، بل كان الطيبون أسوأ حالاً وأشقى مآلاً لأن أولئك سعدوا وتنعموا في هذه الحياة وتحمل هؤلاء من أوزارها الكوارث والمحن. قال أفلاطون: لو لم يكن لنا معاد ونرجو فيه الخيرات لكانت الدنيا فرصة الأشرار.

٣ ـ إن الله قد كلف العباد، وفعل بهم الألم، وهذا يستلزم الثواب والعوض. إنما يصلحان إلى المكلف في الآخرة لانتفائهما في الدنيا [١].

٤ ـ إنه تعالى قد أودع في نفس الانسان من القوى والمشاعر ما تسير به في طريق التقدم والتطور حتى يبلغ درجة ليس فوقها إلا الخالق، أما الحيوانات والحشرات فإنها تسير في سبيل واحدة لا تحيد عنها قيد شعرة، ولو ذهبت مشاعر الانسان ومداركه بذهاب الجسم، ولم ينتقل إلى حياة أخرى لكان مصيره كمصير النبات والحشرات، وكان أودع في طبيعته من العقل والادراك نافلة لا طائلة تحتها، تعالت حكمة الله وعظمته، ولا شك أن من نفى وجود العالم الثاني، قد رضي لنفسه أن يكون في حكم الحشرات.

---

(١) شرح التجريد باب المعاد مع زيادة.

٥ ـ إن الانسان لم يكن إنساناً ببدنه وهيكله، بل بنفسه وعقله، فإذا قال: «أنا وأنت وهو» فإنه لا يشير بهذه الألفاظ إلى البدن المركب من الرأس واليدين والرجلين، وانما يشير إلى معنى عظيم الشأن، يحرك الجسم ويديره ويختلف عنه بحقيقته وصفاته أشد الاختلاف وهو المعنى الشريف الجليل الذي نعبر عنه بلفظ النفس أو الروح أو الحياة.

معاد النفوس ومراقيها في الحياة الأخرى

يعتقد ابن سينا ان العقل عاجز عن اثبات المعاد الجسماني ويعترف فقط بالمعاد الروحاني، إذ أن النفس يمكنها ان تنقسم بدون الجسم بتقسيم روحاني، ولكن الشريعة الاسلامية جعلت المعاد بدنياً ونفسياً معاً (هذا برأيه) فعلى المؤمن ان يؤمن بما جاءت به الشريعة الحقة لأن الوحي قيم العقل.

قال ابن سينا: «يجب ان نعلم ان المعاد والقيامة وحشد الاجساد مقبول من الشرع، ولا طريق إلى إثباته إلا عن طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة».

وقد حمل الغزالي على ابن سينا وعلى سائر الفلاسفة لموقفهم من بعث الاجساد.

وللنفوس الخالدة بعد الموت عند ابن سينا مراتب:

أ ـ طائفة بلغت أقصى درجات الكمال في الفضيلة والمعرفة، وهذه تخلد في النعيم، وتسعد بمشاهدة الحق الالهي مشاهدة أبدية (النفس العالمة).

ب ـ طائفة ثانية لم تدرك ما وصلت إليه طبقة الكاملين في العلم والعمل، وهؤلاء لا يصلون دفعة واحدة إلى مرتبة السابقين، بل لا بد أن تتطهر نفوسهم من أعمالهم السيئة التي اكتسبوها في حياتهم الدينا للحصول على كمال عقلي مقترن بالفضيلة (النفوس الفاسقة).

ج ـ طبقة ثالثة، عرفت كيف يكون كمالها العقلي، ولكنها لم تحصله، فلا تحظى بمشاهدة الله، بل تشقى إلى الابد (النفوس الناقصة)[1].

هل يعاد المعدوم؟

إذا عدم الشيء بعد وجوده ـ بحيث تزول مادته كلية ولم يبق منها شيء، فهل يمكن إعادته بحقيقته وجميع ملابساته وعوارضه الشخصية تماماً كما كان؟

ذهب أكثر المتكلمين إلى أن المعدوم يمكن إعادته واستدلوا عليه:

بأن كثيراً من الحوادث تعدم ثم تتجدد، وذلك لأن عدمها لا يكون مستنداً إلى عدم حقيقتها وماهيتها ولا إلى عدم شيء من لوازمها ومقوماتها، وإنما تعدم لعروض مانع خارجي ومتى زال المانع والعارض تعود الماهية كما كانت[2].

وذهب الفلاسفة إلى أن المعدوم لا يمكن إعادته بحال واستدلوا عليه:

١ ـ أنه لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه، وهو محال، لأن تخلل العدم انما يتصور بين شيئين.

٢ ـ إن إعادة المعدوم بلوازمه وتوابعه تستدعي إعادة الزمان الذي كان فيه، وإلا لو أتي به مجرداً عن زمانه لم يكن إعادة للشيء بنفسه، بل كان ابتداء لعمل جديد، وإعادة الزمان في زمان ثان يستلزم أن يكون للزمان زمان يوجد فيه وهو محال.

وتقرير آخر لشبهة المانعين من إعادة المعدوم مع جوابها:

إن إعادة المعدوم مستحيلة، لأن وجود الشيء عين هويته الشخصية،

---

(١) النفس بين الدين والعلم ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٢) معالم الفلسفة ص ٤٦ ـ ٤٧.

فالوجود الثاني بعد العدم شخص ثانٍ لا عين الأول، فيكون مثله لا نفسه.

ولو فرض تنزلاً ـ بقاء ذات الموضوع بعد عدمه ليكون الوجود الثاني طارئاً على ذلك المعدوم لكان هذا الفرض مساوياً، فالفرض أن المعدوم له ذات ثابتة.

والمفروض أنه لا ميز في الإعدام، لأن العدم مفهوم بسيط متحد المعنى ليس فيه اختلاف وامتياز ـ ولذا قيل: العدم مفهوم واحد، والمعدوم ليس شيء وإنه لا ميز في الإعدام ـ والامتياز إنما يحصل له من جهة ما أضيف إليه بواسطة تصورات العقل، لاختراعه مفاهيم تكون كاشفة وحاكية عما يفرض له من مصداق، وهو أمر ذهني لا خارجي، حيث يتصور أشياء متمايزة في ذواتها أو في عوارضها، كالعلة والمعلول والشرط والمشروط، فيقال: عدم المعلول مستند إلى عدم العلة... وهكذا.

فيكون التمايز بين الإعدام تمايزاً عرضيّاً ينسب الى العدم ثانياً وبالعرض وإلى ما أضيف إليه أولاً وبالذات، فإن الوهم الانساني لما يجد أن زيداً متميزاً عن عمرو فيغلط ويقول: عدم أحدهما غير عدم الآخر، فإذا ألغيت الاضافة إلى تلك الأشياء تلغى الحصص وينتزع العقل المفهوم العام الجامع.

ووزان العدم بالحمل الشايع وزان الوجود كذلك من جهة أن كلاً منهما مستحيل أن يكون معقولاً وموجوداً في الذهن، غاية الأمر أن العدم، إنما لا يكون معقولاً لفرط بطلانه، والوجود لا يكون معقولاً لفرط تحصله.

والجواب: أنه لا ارتباط بين هذه الشبهة وبين المعاد الجسماني، لأنه لا يتوقف على القول: بإعادة المعدوم ـ كما ظنوا ـ لأن الجسم بالموت إنما تتفرق أوصاله وتنحل أجزاؤه، ويصير رميماً، فلا تنعدم أجزاؤه الأصلية، وهي ذراته، بل تبقى ثانيه بد تفريقها وبعثها حية سوية، وليس هذا من إعادة

المعدوم في شيء، بل هو جمع المتفرق، وتأليف المنحل، وإحياء العظام وهي رميم.

والمعاد الجسماني ـ إذن ـ ليس من إعادة المعدوم حتى يحتاج إلى تصحيح الإعادة للمعدوم، كما فعل المتكلمون، واهتموا به اهتماماً عظيماً، لأنهم ظنوا أن العقيدة بالمعاد الجسماني لا تتم إلا إذا قلنا: بإمكان إعادة المعدوم جازمين أن القول: بالاستحالة يساوق الكفر والمروق عن الدين [1].

شبه الآكل والمأكول

وأشكلوا على من قال بإعادة الجسم بعينه: بأننا نفرض أن زيداً مات واستحال جسمه إلى تراب، ثم استحال التراب إلى نبات، فاغتذى عمرو بذلك النبات، فيستحيل جسم زيد إلى جسم عمرو، وحينئذ يقال:

إن اعيد زيد المأكول لم يكن عمرو الآكل معاداً، وإن أُعيد عمرو الآكل لم يكن زيد المأكول معاداً، وعليه تنتفي الإعادة بالنسبة إلى أحدهما لا محالة، وهذه الشبهة تعرف بشبهة الآكل والمأكول.

وقررها بعض الفلاسفة بأسلوب آخر، قال: إذا أكل إنسان انساناً آخر، فإن كان الآكل كافراً، والمأكول مؤمناً، لزم تعذيب المؤمن لأنه استحال إلى بدن الكافر، والكافر معذب، وإن كان الآكل مؤمناً لزم أن يكون الكافر

(١) مقتبس من محاضرات استاذنا الحجه عميد كلية الفقه المرحوم الشيخ محمد رضا المظفر، وقد سبق إلى هذا الحل المتين متكلم الشيعة وفيلسوفها في القرن السادس والهجري الخواجا نصير الدين الطوسي فقال في رده على القائلين بتصحيح إعادة المعدوم ـ في كتابه التجريد: «إن عدم الشيء ليس عارضاً من عوارض الماهية ولا مانعاً من الموانع الخارجية وإنما هو وصف لازم لماهية المعدوم، ولا تنفك عنها بحال، وإذا كان العدم لازماً لها فوجودها محال، أما ما يظن من تكرار الحوادث فليست من نوع إعادة المعدوم بل هي نظائر وأمثال.

منعماً، لأنه استحال إلى جسم المؤمن والمؤمن منعم.

وأجاب المتكلمون عن هذه الشبهة بأن للانسان اجزاء أصلية وأجزاء عرضية، والتي تستحيل إلى بدن آخر هي الاجزاء العرضيّة، أما الأصلية، فلا تصير جزءاً من غيرها، بل تبقى على حقيقتها من أول العمر إلى آخر الدهر.

ومن هذا الجواب يتضح أن معنى الموت عند المتكلمين هو تفريق أجزاء الجسم، ومعنى الحياة بعد الموت جمع تلك الأجزاء وتأليفها مرة ثانية.

وأجاب الفلاسفة عن شبهة الآكل والمأكول: بأن حقيقه الانسان هي نفسه لا بدنه، والأكل إنما وقع على البدن لا على النفس التي يكون الانسان بها إنساناً.

وقال ابن رشد في كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة» «إن على الانسان أن يعتقد بوجود المعاد، وأنه واقع لا محالة». أما كيفيته وهل هو بالجسم أو بالروح أو بهما معاً فيؤمن بما أدى إليه نظره، على شريطة أن لا يفضي اجتهاده إلى إنكار المعاد من أصل[1].

ونحن نقول كما يقال الفيلسوف صدر المتالهين:

«إن مسألة المعاد من أغمض المسائل دقة وأعظمها شرفاً ورتبه، وقلَّ من يهتدي إليها من كبار الحكماء دون مرشد إلى اتقانها من عظماء الفضلاء».

وهذا الدليل الذي اعتمدناه لإمكان المعاد ونص عليه القرآن الكريم بآيات علهيا طابع النقاش والجدل العلمي مع منكري البعث والنشور، فبعد أن ذكر الكتاب العزيز شبهة الجاحدين والأدلة التي استندوا إليها في جحودهم رد عليهم بمنطق العقل فقال تعالى:

---

(١) معالم الفلسفة ص ٢١١ ـ ٢١٢.

﴿وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه، قال من يُحيي العظام وهي رميم؟ قل يُحييها الذي أنشأها أول مرة، وهو بكل خلق عليم﴾ (يس آية ٧٨ - ٧٩).

وقال تعالى: ﴿وقالوا أءذا كنا عظاما ورفاتاً أءنا لمبعوثون خلقاً جديداً﴾ [١] أي أن الانسان إذا مات جفت أعضاؤه وتفرقت واختلطت بغيرها من أجزاء العالم، فكيف يعقل والحال هذه أن تجتمع ثانية بأعبائها وتعود إليها الحياة.

وأجاب سبحانه عن هذه الشبهة بقوله تعالى:

﴿قل: كونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر في صدوركم، فسيقولون من يعيدنا؟ قل: الذي فطركم أول مرة، فسينغضون إليك رؤوسهم، ويقولون متى هو؟ قل: عسى أن يكون قريباً﴾ [٢].

والمعنى أن الأمر هين يسير، حتى ولو كنتم حجارة أو حديداً، لا تراباً أو رفاتاً، بل حتى لو كنتم «خلقاً مما يكبر في صدوركم أي أشد وأصلب من الحجارة والحديد فإنكم معادون بعد الموت لا محاله، فإن الذي قدر على إنشائكم أول مرة وأوجدكم من لا شيء هو على إعادتكم أقدر».

وقد رأى الجاحدون تلف الأبدان، فأنكروا الإعادة، فقطع الله سبحانه حجتهم بالبرهان، فلم يبق منهم لربهم إلا السخرية وهز الرؤوس، وإلا أن يزدادوا أسئلة لا تتصل بموضوع البحث من قريب أو بعيد، قال الرازي:

«إن سؤالهم: من هو؟ فاسد، لأن الكلام في إمكان المعاد لا في زمان وقوعه». وهذا شأن من يعاند الحق ويتهرب من الحجة، ومنطق الواقع في السفسطة والمغالطة.

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين.

---

(١) سورة الإسراء: آية ٤٩.

(٢) سورة الإسراء: آية ٥٠ - ٥١.

فهرس

كتب للمؤلف مطبوعة

١ - اصل العلويين وعقيدتهم	المطبعة العلمية النجف - نفد
٢ - أصول الدين وفروعه عند الشيعة الأمامية	مؤسسة الاعلمي - ط ٣ - نفد
٣ - الإيمان والعقل	مؤسسة الاعلمي - نفد
٤ - التطور والدين	دار التعارف - نفد
٥ - الإسلام والحكم	دار التعارف - نفد
٦ - الإسلام عقيدة وشريعة	دار الكتاب اللبناني
٧ - المرأة والإسلام	دار الكتاب اللبناني
٨ - فلسفة التشريع الإسلامي	دار الكتاب اللبناني
٩ - نماذج تربوية من القرآن الكريم	دار الكتاب اللبناني
١٠ - حوار بين الفكر الديني والفكر المادي	دار الكتاب اللبناني
١١ - مصادر التشريع الإسلامي وقواعد السلوك العامة	دار الكتاب اللبناني
١٢ - النفس البشرية ونظرية التناسخ	دار الكتاب اللبناني
١٣ - دور المرأة والأسرة في الاسلام	دار الزهراء
١٤ - المسلمون دراسة مقارنة وتحليل	دار الزهراء
١٥ - في رحاب شهر رمضان	دار الزهراء

١ - في ظلال الاسلام
٢ - قادة المسلمين
٣ - في رحاب ثورة الامام الحسين
٤ - طرائف وحكم - نثرية وشعرية
٥ - كتب في أصول الفقه والتفسير.

أحمد زكي تفاحة

النفس البشرية ونظرية التناسخ